

Marx e Freud

Fromm

Una visione unitaria
delle due dottrine
che hanno trasformato il mondo



Garzanti



Editing e conversion e a cura di Natjus

Erich Fromm

MARX E FREUD

il Saggiatore, Milano.
Prima edizione: dicembre 1968.

Traduzione di Luigi Pecchio.

Copyright 1962 by Pocket Books Inc.

Titolo originale: "*Beyond the Chains of Illusion. My Encounter
with Marx and Freud*".

SOMMARIO

Qualche precedente personale.

Il campo comune.

La concezione dell'uomo e della sua natura.

Evoluzione dell'uomo.

Moventi dell'azione umana.

L'individuo malato e la società malata. Concetto di salute mentale.

Carattere individuale e carattere sociale. L'inconscio sociale.

Il destino delle due teorie.

Correlazione tra alcune idee.

Credo.

MARX E FREUD

"La necessità di rinunciare alle illusioni sulla propria condizione è la necessità di rinunciare a una condizione che ha bisogno di illusioni".

"La critica non ha strappato i fiori immaginari dalla catena perché l'uomo continui a trascinarla triste e spoglia, ma perché la getti via e colga il fiore vivo".

KARL MARX

"Gli uomini non possono restare bambini per sempre, devono andare ad affrontare «la vita ostile». Questa si può chiamare «educazione alla realtà»".

"No, la nostra scienza non è un'illusione. Illusione sarebbe supporre che si possa trovare altrove quanto non può darci la scienza".

"Dove c'è l'Id ci sarà l'Ego".

SIGMUND FREUD

QUALCHE PRECEDENTE PERSONALE

Se uno si chiede come sia nato in lui il primo interesse per quei campi del pensiero destinati a occupare il posto più importante nella sua vita, non gli sarà facile trovare una risposta semplice. Può darsi che egli sia nato con una inclinazione per certi problemi, o forse l'influsso di certi insegnanti, o di idee correnti, o alcune esperienze personali hanno fatto sì che egli si volgesse poi verso quegli interessi. Chi può dire quale di questi fattori abbia determinato il corso della sua vita? In realtà, se si volesse conoscere con precisione l'importanza relativa di tutti questi fattori, solo un'autobiografia storica dettagliata potrebbe tentare di dare una risposta.

Poiché questo libro non si propone di delineare un'autobiografia storica, ma piuttosto una a carattere intellettuale, cercherò di mettere in luce alcune esperienze della mia adolescenza che mi hanno condotto in seguito allo studio delle teorie di Freud e di Marx e delle relazioni che intercorrono tra esse.

I motivi per cui il problema del movente delle azioni umane ha acquistato per me un interesse così dominante si potrebbero cercare nel fatto che sono figlio unico, con un padre ansioso e di carattere difficile e una madre con tendenze depressive, e che avevo quindi stimoli sufficienti per rivolgere il mio interesse alle ragioni insolite e misteriose delle reazioni dell'uomo. Tuttavia, ricordo con chiarezza un episodio (dovevo avere circa dodici anni) che stimolò i miei pensieri ben oltre quelli avuti fino ad allora e che provocò un interesse per Freud destinato a manifestarsi solo dieci anni dopo.

Ecco l'episodio: conoscevo una giovane, amica di famiglia; poteva avere venticinque anni, era bella, attraente, e inoltre era pittrice, la prima pittrice che avessi mai conosciuto. Ricordo di aver sentito dire che era stata fidanzata ma che,

dopo qualche tempo, aveva rotto il fidanzamento; ricordo inoltre che era quasi sempre in compagnia di suo padre, un vedovo. Per quanto posso rammentarmi di lui, era un vecchio poco interessante, dall'aspetto poco simpatico, perlomeno così pensavo, ma forse il mio giudizio era influenzato in una certa misura dalla gelosia. Poi, un giorno, udii la notizia sconvolgente: suo padre era morto, e subito dopo la ragazza si era suicidata, lasciando un testamento dove stabiliva che voleva essere sepolta assieme a suo padre.

Non avevo mai sentito parlare del complesso di Edipo o di morbosità incestuose tra figlia e padre, ma ne fui profondamente colpito. Avevo provato una grande attrazione per la giovane e avevo odiato il padre poco simpatico; mai prima d'allora avevo conosciuto un suicida. Fui colto dal pensiero: «Com'è possibile?» Com'è possibile che una donna bella e giovane nutra un tale amore per suo padre da preferire di essere sepolta con lui, piuttosto che vivere e godere i piaceri della vita e della pittura?

Certo non sapevo darmi alcuna risposta, ma il «com'è possibile» rimase un pensiero fisso, e quando conobbi le teorie di Freud, esse mi parvero la risposta a una esperienza conturbante e spaventosa, avvenuta proprio nel periodo in cui entravo nell'adolescenza.

Il mio interesse per le idee di Marx ha origini del tutto diverge. Fui allevato in una famiglia di ebrei osservanti, e gli scritti del Vecchio Testamento mi commuovevano e mi confortavano più di qualsiasi altra cosa, ma non tutti nella stessa misura: la storia della conquista di Canaan da parte degli ebrei mi annoiava o addirittura non mi piaceva, non sapevo che farmene dei racconti di Mardocheo o di Ester e, in quel tempo, non apprezzavo il Cantico dei Cantici. Ma il racconto della disubbidienza di Adamo ed Eva, quello di Abramo che intercede presso Dio per la salvezza degli abitanti di Sodoma e Gomorra, quello della missione di Giona a Ninive, e molte altre parti della Bibbia mi facevano una profonda impressione. Più d'ogni altra cosa mi commuovevano gli scritti profetici, e in particolare Isaia, Amos e Osea; e non tanto i loro ammonimenti e profezie di sciagure, quanto la loro promessa della fine dei giorni, quando le nazioni «trasformeranno le loro spade in vomeri, le loro aste in falci: una nazione non impugnerà più la

spada contro l'altra, non impareranno più a fare la guerra» (Isaia 2), quando tutte le nazioni saranno amiche, e quando «la terra sarà piena della conoscenza di Dio, nella stessa misura in cui le acque colmano il mare». La visione della pace universale e dell'armonia fra le nazioni mi toccava profondamente all'età di dodici, tredici anni. Probabilmente, la ragione immediata per cui ero conquistato dall'idea di pace e di internazionalismo va rintracciata nella situazione in cui mi trovavo: ero un ragazzo ebreo in un ambiente cristiano, a contatto con piccoli episodi di antisemitismo ma, cosa più importante, sensibile a cogliere l'esclusivismo e lo spirito di clan condiviso da ciascun gruppo. Lo spirito di gruppo non mi piaceva, tanto più, forse, perché avevo un desiderio opprimente di trascendere il mio isolamento emotivo di ragazzo solitario e viziato; cosa poteva essere più stimolante e più bello per me della visione profetica di una fratellanza e di una pace universali?

Forse tutte queste esperienze personali non mi avrebbero colpito in modo così profondo e durevole se non si fosse verificato l'avvenimento che, più di qualsiasi altro, influì sul mio sviluppo: la prima guerra mondiale. Quando iniziò la guerra, nell'estate del 1914, ero un ragazzo di quattordici anni per il quale l'eccitazione della guerra, la celebrazione delle vittorie, la tragedia della morte dei soldati che conoscevo, costituivano l'esperienza più importante. Non m'interessava il problema della guerra in quanto tale, la sua disumanità priva di senso non mi colpiva; ma ben presto tutto cambiò. A ciò concorsero alcune esperienze con i miei insegnanti. Il mio professore di latino, il quale, nelle lezioni svolte durante i due anni precedenti la guerra, aveva proclamato come sua massima favorita la frase «Si vis pacem para bellum», allo scoppio della guerra, diede a vedere tutto il suo compiacimento. Compresi allora che la sua pretesa sollecitudine per la pace non poteva essere stata autentica. Com'era possibile che un uomo, apparso sempre così preoccupato per la difesa della pace, fosse ora così entusiasta della guerra? Da quel momento, mi fu difficile credere nel principio che gli armamenti servano a preservare la pace, anche se sostenuto da gente di buona volontà e più in buona fede del mio professore di latino.

Con uguale misura mi colpì l'odio isterico contro gli inglesi che si diffuse in quegli anni per tutta la Germania.

Improvvisamente essi erano divenuti mercenari di nessun valore, cattivi e senza scrupoli, che cercavano di distruggere i nostri eroi tedeschi innocenti e troppo leali. In mezzo a questa ondata di isterismo nazionale, mi è rimasto impresso un fatto decisivo. Alla lezione di inglese, ci era stato assegnato da studiare a memoria l'inno nazionale inglese, prima delle vacanze estive, mentre eravamo ancora in pace. Quando le lezioni ripresero, noi ragazzi, in parte per malizia e in parte perché eravamo contagiati dalla psicosi di odio contro l'Inghilterra, dicemmo all'insegnante che ci rifiutavamo di imparare l'inno nazionale di quello che allora era il nostro peggiore nemico. Mi pare di vederlo ancora, in piedi di fronte alla classe, rispondere con un sorriso ironico alle nostre proteste e dire tranquillamente: «Non fatevi illusioni! Finora l'Inghilterra non ha mai perso una guerra.» Era la voce dell'equilibrio e del realismo in mezzo a un odio insano, ed era la voce di un insegnante rispettato e ammirato. Questa sola frase, nel modo calmo e razionale in cui venne pronunciata, fu un'illuminazione. Penetrò nel folle miscuglio di odio e di autoesaltazione nazionalistica, mi scosse e mi fece pensare: «Com'è possibile?»

Crebbi e i miei dubbi aumentarono. Alcuni zii, cugini e compagni più anziani di me furono uccisi in guerra; le previsioni di vittoria dei generali si dimostrarono errate, e presto imparai a capire il discorso a doppio senso sulle «ritirate strategiche» e sulla «difesa vittoriosa». E accadde qualcos'altro. La stampa tedesca, sin dall'inizio, aveva descritto la guerra come un fatto imposto al popolo tedesco da vicini invidiosi, che volevano strangolare la Germania per sbarazzarsi di un rivale fortunato. La guerra era descritta come una lotta per la libertà: non combatteva forse la Germania contro lo zar russo che era la personificazione stessa della schiavitù e dell'oppressione?

Tutto questo suonò convincente per un poco, soprattutto perché non era possibile udire una voce di dissenso, ma in seguito la mia fiducia in queste asserzioni cominciò a essere assalita da dubbi. Primo fra tutti, era il fatto che un numero crescente di deputati socialisti votava contro il bilancio di guerra nel Reichstag e criticava la posizione ufficiale del governo tedesco. Venne fatto circolare segretamente un

opuscolo dal titolo "J'accuse", che trattava il problema della responsabilità della guerra, per quanto posso ricordare, essenzialmente dal punto di vista degli alleati occidentali. Esso dimostrava che il governo imperiale non era affatto la vittima innocente di un attacco e che anzi, assieme al governo austro-ungarico, aveva avuto gran parte della responsabilità nello scoppio della guerra.

La guerra continuava. Le trincee si estendevano dal confine svizzero, a nord, fino al mare. Si parlava coi soldati e si veniva a conoscenza della vita che conducevano, ammucchiati nelle trincee e nei rifugi, esposti al fuoco concentrato dell'artiglieria nemica che preparava un attacco, e poi dei loro sempre rinnovati tentativi di aprirsi un varco senza mai riuscirvi. Un anno dopo l'altro, uomini sani di tutte le nazioni vivevano in caverne come animali, si uccidevano con i fucili, con le bombe a mano, con le mitragliatrici, con le baionette; il massacro continuava, accompagnato da false promesse di rapida vittoria, false proteste della propria innocenza, false accuse contro il nemico diabolico, false offerte di pace, e annunzi, in malafede, di condizioni di pace.

Quanto più tutto questo durava, e io mi facevo uomo, tanto più pressante si faceva la domanda: «Com'è possibile?» Com'è possibile che milioni di uomini continuino a stare nelle trincee, a uccidere uomini innocenti di altre nazioni e a essere uccisi, causando così la più profonda desolazione ai genitori, alle mogli, agli amici? Per che cosa combattono? Com'è possibile che da tutte e due le parti si creda di combattere per la pace e la libertà? Come è stato possibile lo scoppio di una guerra quando tutti proclamavano di non volerla? Com'è possibile che la guerra continui quando tutte e due le parti affermano che non vogliono conquiste, ma solo la conservazione dei loro rispettivi possedimenti nazionali e della loro integrità? Se, come gli avvenimenti successivi dimostrarono, ambedue le parti volevano conquiste e fama per i loro capi politici e militari, com'era possibile che milioni di persone si lasciassero trucidare in campi opposti per qualche territorio e per la vanità di alcuni capi? La guerra è il risultato di un caso insensato o è il risultato di certi sviluppi politici e sociali che seguono leggi proprie e che possono essere comprese, o anche previste, purché se ne conosca la natura?

Quando nel 1918 la guerra finì, ero un giovane profondamente turbato e ossessionato dal problema di come fosse possibile la guerra, che voleva capire l'irrazionalità del comportamento umano di massa e animato da un appassionato desiderio di pace e di comprensione internazionale. Per di più, ero divenuto profondamente sospettoso di tutte le ideologie e dichiarazioni ufficiali ed ero profondamente convinto che «bisogna diffidare di tutti».

Ho cercato di indicare quali esperienze, durante la mia adolescenza, crearono le condizioni per il mio appassionato interesse alle dottrine di Freud e di Marx. Ero profondamente turbato da interrogativi su fenomeni individuali e sociali, ed ero avido di trovare una risposta. Trovai le risposte nel sistema di Freud e in quello di Marx, ma fui anche stimolato dai contrasti tra i due sistemi e dal desiderio di risolvere queste contraddizioni. Quanto più maturavo e approfondivo i miei studi, tanto più mettevo in dubbio certi assunti dei due sistemi. I miei interessi principali si delinearono con chiarezza. Volevo conoscere le leggi che regolano la vita dell'individuo e quelle della società, cioè le leggi degli uomini nella loro esistenza sociale. Cercai di vedere quanto c'era di durevolmente vero nei concetti di Freud in rapporto a quegli assunti per i quali occorreva una revisione. Seguii lo stesso metodo con la teoria di Marx, e alla fine cercai di arrivare a una sintesi che conseguisse dalla comprensione e dalla critica di entrambi i pensatori. Tuttavia non mi impegnai esclusivamente sul piano di una speculazione teorica. Non che io sottovaluti la speculazione pura (tutto dipende da chi la effettua); ma poiché credo nella superiore validità di una fusione tra l'osservazione empirica e la speculazione (in gran parte il difetto delle scienze sociali moderne consiste nel fatto che contengono osservazioni empiriche senza speculazione), ho sempre cercato di lasciar guidare il mio pensiero dall'osservazione dei fatti e mi sono sempre sforzato di rivedere le mie teorie allorché l'osservazione sembrava autorizzarlo.

Per quanto riguarda le mie teorie psicologiche, ho potuto servirmi di un eccellente punto di osservazione. Per più di trentacinque anni ho esercitato la professione di psicoanalista. Ho esaminato minutamente il comportamento, le libere associazioni e i sogni delle persone che ho psicoanalizzato.

Non c'è una sola conclusione teorica sulla psiche dell'uomo, in questo come negli altri miei scritti, che non si basi su un'osservazione critica del comportamento umano fatta nel corso di questo lavoro di psicoanalisi. Per quanto riguarda lo studio del comportamento sociale, me ne sono occupato in modo molto meno attivo di quanto non abbia fatto nella pratica di psicoanalista. Inoltre, mi sono interessato di politica sin da quando avevo undici o dodici anni (ne parlavo allora con un socialista che lavorava nella ditta di mio padre), ma mi sono anche reso conto che, per temperamento, non ero adatto alla politica attiva. Così non vi ho mai partecipato, finché di recente, mi sono iscritto al Partito socialista americano e ho preso attivamente parte al movimento per la pace. Fui indotto a questo passo non tanto perché avessi cambiato parere sulle mie capacità, ma perché sentivo che era mio preciso dovere non restare passivo in un mondo che sembra muoversi verso una catastrofe da esso stesso voluta. Mi affretto ad aggiungere che in ciò v'era qualcosa di più che un senso del dovere. Quanto più questo nostro mondo sembra diventare folle e disumanizzato, tanto più un individuo può sentire la necessità di associarsi e di lavorare con uomini e donne che condividono le sue preoccupazioni. Io certo sentivo quella necessità e sono grato per l'amicizia stimolante e incoraggiante di coloro con i quali ho avuto la fortuna di lavorare. Ma per quanto non abbia partecipato attivamente alla vita politica, il mio pensiero sociologico non si è basato esclusivamente sui libri. E' vero che, senza Marx e, in misura minore, senza altri pionieri della sociologia, il mio pensiero sarebbe stato privato degli stimoli più importanti; tuttavia il periodo storico nel quale sono vissuto è stato per me un laboratorio sociale continuo. La prima guerra mondiale, la rivoluzione tedesca e quella russa, la vittoria del fascismo in Italia, il lento profilarsi della vittoria nazista in Germania, la decadenza e la degenerazione della rivoluzione russa, la guerra civile spagnola, la seconda guerra mondiale e la corsa agli armamenti mi hanno offerto un campo di osservazione empirica che consentiva di volta in volta la formulazione di ipotesi e una loro verifica o rifiuto. Grazie a un forte interesse per la comprensione degli avvenimenti politici e alla consapevolezza che, per temperamento, non ero fatto per prendervi parte attiva, conservavo un certo grado di

obiettività, pur non avendo mai quel distacco che alcuni studiosi di scienze politiche considerano requisito essenziale per un giudizio obiettivo.

Fin qui ho cercato di far condividere al lettore alcuni miei pensieri ed esperienze che mi resero avidamente ricettivo allorché, fra i venti e i trent'anni, venni a contatto con le idee di Marx e di Freud. Nelle pagine seguenti intendo esporre idee e concetti teorici di Freud e di Marx; parlerò delle loro contraddizioni e delle mie idee di una sintesi che ha origine dal tentativo di capire e risolvere queste contraddizioni.

Occorre comunque un'ulteriore precisazione prima di cominciare a discutere i sistemi di Marx e di Freud. Insieme con Einstein, Marx e Freud sono stati gli architetti dell'età moderna. Tutti e tre erano profondamente convinti dell'esistenza di un ordine fondamentale della realtà, era loro comune l'atteggiamento basilare che vede nel processo della natura, della quale l'uomo è parte, non semplicemente dei segreti da scoprire ma un modello e un disegno da esplorare. Pertanto il loro lavoro, nel peculiare indirizzo di ciascuno, ha le caratteristiche della scienza e dell'arte più sublime; è la più alta espressione del desiderio dell'uomo di capire come anche del suo bisogno di conoscere. A ogni modo, in questo libro mi occupo esclusivamente di Marx e di Freud. Poiché avvicino i loro nomi, potrebbe facilmente nascere l'impressione che li consideri due uomini di uguale statura e di pari importanza storica. Voglio chiarire sin dall'inizio che non è così. Che Marx sia una figura di importanza storica mondiale, alla quale Freud, sotto questo profilo, non può nemmeno essere paragonato, non occorre neppure che lo dica.

E anche se si può profondamente deplorare il fatto che un «marxismo» degenerato e degradato sia predicato in quasi un terzo del mondo, questo fatto non sminuisce l'eccezionale importanza storica di Marx. Tuttavia, pur tralasciando questa considerazione storica, ritengo che Marx sia un pensatore dotato di una ben maggiore profondità e portata rispetto a Freud. Marx è stato capace di mettere in relazione l'eredità spirituale dell'umanesimo illuminato e dell'idealismo tedesco con la realtà dei fatti economici e sociali, e di porre in tale modo le basi per una nuova scienza dell'uomo e della società, la quale è empirica e al tempo stesso imbevuta dello spirito

della tradizione umanista occidentale. Nonostante il fatto che questo spirito umanista sia negato e distorto dalla maggior parte dei sistemi che pretendono di parlare in nome di Marx, ritengo, come cercherò di dimostrare in questo libro, che una rinascita dell'umanesimo occidentale restituirà a Marx il suo posto preminente nella storia del pensiero umano. Ma, anche dopo avere affermato tutto questo, sarebbe ingenuo ignorare l'importanza di Freud solo perché non ha raggiunto l'altezza di Marx. Egli è il fondatore di una psicologia veramente scientifica, e la sua scoperta dei processi dell'inconscio e della natura dinamica dei tratti del carattere costituisce un contributo eccezionale alla scienza dell'uomo, contributo che ha mutato per sempre la concezione dell'uomo.

IL CAMPO COMUNE

Prima di discutere dettagliatamente le teorie di Marx e di Freud, voglio dare una descrizione sommaria delle premesse fondamentali comuni a entrambi i pensatori, il campo comune, per così dire, da cui si sviluppa il loro pensiero.

Si possono esprimere queste idee fondamentali con tre brevi massime, due romane e una cristiana. Le massime sono: "De omnibus est dubitandum"; "Nihil humani a me alienum puto" (Terenzio) (1); "La verità ti renderà libero".

La prima massima esprime quello che si potrebbe definire «l'atteggiamento critico», caratteristico della scienza moderna. Tuttavia, mentre nelle scienze naturali il dubbio si riferisce in modo particolare alle prove basate sui sensi, su dicerie e opinioni tradizionali, nel pensiero di Marx e di Freud il dubbio si riferisce principalmente a ciò che l'uomo pensa di se stesso e degli altri. Come cercherò di mostrare più in particolare nel capitolo sulla coscienza, Marx credeva che la maggior parte di quanto pensiamo di noi stessi e degli altri è pura e semplice illusione, è «ideologia». Per lui, i nostri pensieri individuali si conformano alle idee che un dato contesto sociale esprime, e queste idee sono determinate da una particolare struttura e funzionamento della società. In Marx, è tipico un atteggiamento cauto, scettico, diffidente verso tutte le ideologie, idee e ideali. Egli ebbe sempre il sospetto che esse facessero da paravento a interessi economici e sociali, e il suo scetticismo era così forte che ricorreva con una certa riluttanza a parole come libertà, verità, giustizia, proprio perché si prestano a un notevole abuso e non perché la libertà, la giustizia, la verità, non fossero per lui valori supremi.

Freud aveva lo stesso «atteggiamento critico». Tutto il suo metodo psicoanalitico si potrebbe denominare «l'arte del dubbio». Impressionato da certi esperimenti di ipnotismo che dimostravano fino a qual punto una persona in trance possa

credere alla realtà di quanto, ovviamente, non è reale, Freud scoprì che anche gran parte delle idee delle persone non in trance non risponde a realtà e che, per altro verso, gran parte di quanto è reale non è conscio. Marx riteneva che la dimensione fondamentale della realtà fosse costituita dalla struttura economico-sociale, mentre Freud credeva che questa realtà fosse la libido dell'individuo. Tuttavia, ambedue avevano la stessa tenace diffidenza per le idee, per le razionalizzazioni, per le ideologie e per i luoghi comuni che, presenti nella mente delle persone, stanno, alla base di quanto esse scambiano per realtà.

Questo scetticismo nei riguardi del «pensiero comune» è indissolubilmente connesso a una fede nella forza liberatrice della verità. Marx voleva liberare l'uomo dai vincoli della dipendenza, dall'alienazione, dall'asservimento economico. Qual era il suo metodo? Non certo la forza, come molti credono: egli voleva conquistare il consenso della maggioranza. Secondo Marx, si può ricorrere alla forza nel caso che la minoranza sia costretta a resistere alla volontà della maggioranza, tuttavia, per lui, il problema centrale non è il meccanismo della conquista del potere politico ma è la conquista del consenso pubblico. Nella «propaganda», Marx e i suoi legittimi successori usarono un metodo opposto a quello usato da tutti gli uomini politici, fossero essi borghesi, fascisti o comunisti. Egli non voleva influenzare le masse con la demagogia, creando una condizione semiipnotica sostenuta da un regime di terrore, ma voleva persuaderle, appellandosi al senso della realtà, con l'evidenza della verità. La base ideologica «dell'arma della verità» di Marx è anche quella di Freud: l'uomo vive di illusioni perché queste rendono sopportabile la miseria della vita reale. Se egli può riconoscere le illusioni per quello che sono, cioè se può risvegliarsi da questa specie di sogno, può riprendere coscienza e divenire così consapevole delle forze e facoltà che gli sono peculiari mutando la realtà in modo tale che le illusioni non siano più necessarie. «Una falsa coscienza», cioè l'immagine contraffatta della realtà, indebolisce l'uomo, mentre il contatto con la realtà e un'adeguata visione di essa lo rendono più forte. Pertanto Marx era convinto che la verità fosse la sua arma più importante, e che grazie a essa si potesse svelare la realtà

celata da illusioni e ideologie. Questa è la ragione della peculiare fisionomia della propaganda marxista: è un appello di carattere emotivo con determinati fini politici che si accompagna a un'analisi scientifica dei fenomeni storici e sociali. Il "Manifesto del partito comunista", com'è noto, è il più celebre esempio di questa sintesi; è un'analisi lucida e brillante della storia, dei fattori economici, dei rapporti di classe ed è al tempo stesso un libello politico che si conclude con un fervente appello di carattere emotivo rivolto alla classe lavoratrice. La necessità che il capo politico debba essere un sociologo e anche uno scrittore, non è stata dimostrata solo da Marx. Engels, Bebel, Jaurès, Rosa Luxemburg, Lenin e molti altri esponenti del movimento socialista furono scrittori e studiosi di sociologia e di politica. (Perfino Stalin, poco dotato in campo letterario e scientifico, fu costretto a scrivere libri o a farli scrivere a suo nome, per dimostrare la sua qualità di legittimo successore di Marx e di Lenin.) Di fatto, comunque, con Stalin questo aspetto del socialismo mutò completamente. Dal momento che il sistema sovietico non deve essere oggetto di una analisi scientifica, i sociologi sovietici hanno la caratteristica di fare l'apologia del loro sistema e hanno una funzione scientifica solo per quello che concerne problemi tecnici riguardanti la produzione, la distribuzione, l'organizzazione, eccetera.

Mentre per Marx la verità era un'arma atta a produrre un mutamento sociale, per Freud era l'arma atta a produrre un mutamento individuale; la consapevolezza era il principale fattore della terapia freudiana. Secondo Freud, se il paziente può conseguire una capacità di osservare il carattere fittizio delle sue idee cosce, se può capire la realtà che sta dietro quelle idee, se può portare allo stato conscio l'inconscio, troverà una forza capace di liberarlo dalle sue irrazionalità e di trasformarlo. La frase di Freud: «Dove c'è l'Id ci sarà l'Ego» si può comprendere solo come lo sforzo della ragione di penetrare un mondo di finzioni e di pervenire alla consapevolezza della realtà. Proprio questa funzione della ragione e della verità dà alla terapia psicoanalitica una fisionomia particolare che la differenzia da tutte le altre forme di terapia. Ogni analisi di un paziente è una ricerca nuova e originale. Mentre è vero, naturalmente, che si possono

applicare teorie e principi generali, non abbiamo né un modello né una «formula» che siano applicabili al singolo paziente o che possano essergli di aiuto ove siano applicati. Come per Marx il capo politico deve essere un sociologo, così per Freud il terapeuta deve essere uno scienziato capace di fare ricerche. Per entrambi, la verità è il mezzo essenziale di trasformare, rispettivamente, società e individuo: la consapevolezza è la chiave della terapia sociale e individuale.

L'affermazione di Marx: «La necessità di rinunciare alle illusioni sulla propria condizione è la necessità di rinunciare a una condizione che ha bisogno di illusioni», avrebbe potuto farla anche Freud. Entrambi volevano liberare l'uomo dai vincoli delle sue illusioni per consentirgli di risvegliarsi e di agire da uomo libero.

Il terzo elemento fondamentale comune ai due sistemi è l'umanesimo. Umanesimo nel senso che ogni uomo rappresenta l'umanità e quindi non c'è nulla di umano che possa essergli estraneo. Marx era profondamente legato a questa tradizione di cui Voltaire, Lessing, Herder, Hegel e Goethe sono alcuni dei rappresentanti più significativi. Freud espresse il suo umanesimo innanzi tutto nel suo concetto dell'inconscio. A suo avviso tutti gli uomini condividono gli stessi conflitti interiori e pertanto si possono capire fra loro allorché osino fare ricerche nel mondo sotterraneo dell'inconscio. Poteva esaminare le fantasie inconse del suo paziente senza sentirsi sdegnato, senza assumere un atteggiamento critico o mostrarsi sorpreso. La «sostanza di cui sono fatti i sogni», come pure l'intero mondo dell'inconscio, divennero oggetto di ricerca proprio perché Freud ne riconobbe le qualità profondamente umane e universali.

Il dubbio, la forza della verità e l'umanesimo sono i principi che guidano e danno impulso al lavoro di Marx e di Freud. Tuttavia questo capitolo introduttivo, che tratta del campo comune dal quale hanno avuto origine le idee dei due pensatori, sarebbe incompleto se non ci occupassimo almeno di un'altra caratteristica comune ai due sistemi: il loro modo dinamico e dialettico di accostarsi alla realtà. La discussione di questo argomento è tanto più importante perché nei paesi anglosassoni la filosofia di Hegel è stata trascurata a lungo e, di conseguenza, l'accostamento dinamico alla realtà da parte di

Marx e di Freud non è colto con la dovuta prontezza. Cominciamo con alcuni esempi tratti sia dalla psicologia sia dalla sociologia.

Supponiamo che un uomo si sia sposato tre volte. Il tipo di comportamento è sempre lo stesso: si innamora di una ragazza attraente, la sposa ed è felice per un breve periodo. Poi comincia a lamentarsi che sua moglie è prepotente, che limita la sua libertà, eccetera. Dopo una serie di litigi e riconciliazioni, si innamora di un'altra ragazza molto simile a sua moglie. Ottiene il divorzio e sposa il suo secondo «grande amore». Lo stesso ciclo si ripete, sia pure con lievi mutamenti: si innamora di nuovo di un tipo di ragazza simile alla precedente, divorzia di nuovo e sposa il suo terzo «grande amore». Lo stesso ciclo si ripete ancora una volta, si innamora di una ragazza dello stesso tipo, convinto che questa volta si tratti del vero grande amore (dimenticando di avere avuto in precedenza la stessa convinzione), e la vuole sposare. Che cosa potremmo dire a questa ragazza, se ci chiedesse la nostra opinione circa la possibilità di un matrimonio felice con lui? Ci sono diversi modi di affrontare il problema. Il primo si basa sul comportamento; con questo metodo il comportamento futuro si deduce da quello passato. Il problema si potrebbe porre in questi termini: dal momento che quest'uomo si è separato tre volte, con tutta probabilità lo farà una quarta volta, quindi è troppo rischioso sposarlo. Questo modo empirico e cauto di affrontare il problema ha molti punti a suo favore, ma la madre della ragazza, se lo adotta, potrebbe trovare difficoltà a rispondere a un'argomentazione di sua figlia. Ecco l'argomentazione: mentre è perfettamente vero che egli ha agito in maniera identica per tre volte, non ne deriva che si comporterà allo stesso modo anche questa volta. Secondo tale obiezione, o è cambiato (e chi può dire che una persona non sia in grado di cambiare?) o le altre donne in realtà non appartenevano al tipo che lui avrebbe amato profondamente, mentre lei, l'ultima, gli è veramente congeniale. Contro questo ragionamento, la madre non potrebbe ribattere alcuna argomentazione convincente. Infatti, non appena vedrà l'uomo e si accorgerà che è follemente innamorato di sua figlia e che parla con grande sincerità del suo amore, anche la madre potrebbe mutare parere e lasciarsi convincere dalle buone

ragioni della figlia.

Il modo di affrontare il problema, da parte della figlia, come da parte della madre, è privo di dinamica. Esse fanno una previsione basata su un comportamento precedente o altrimenti la fondano su parole e azioni contingenti, e comunque non hanno modo di dimostrare che le loro previsioni sono qualcosa di più di una congettura.

Qual è invece il modo dinamico di affrontare il problema? Il punto essenziale è di approfondire il comportamento passato o presente, e di comprendere le forze che hanno provocato il tipo di comportamento in passato. Se queste forze esistono ancora, è prevedibile che il quarto matrimonio non finirà in modo diverso da quelli precedenti. Se, d'altra parte, si è verificato un cambiamento nelle forze che stanno alla base del comportamento di quell'uomo, si dovrebbe ammettere la possibilità o anche un buon numero di probabilità di un risultato diverso, nonostante il comportamento precedente. Quali sono queste forze? Esse non sono nulla di misterioso né sono invenzioni di una speculazione astratta: si possono riconoscere empiricamente studiando il comportamento della persona nel modo opportuno. Per esempio, possiamo supporre che l'uomo sia rimasto ancora legato alla figura materna; che sia un individuo affetto da un profondo narcisismo e abbia una profonda incertezza per la propria virilità; che sia un adolescente cresciuto troppo in fretta e abbia un bisogno costante di ammirazione e di affetto. Non appena trova una donna che soddisfi questi bisogni si stancherà di lei poco dopo averla conquistata: gli servono nuove prove della sua attrazione e quindi deve cercare un'altra donna in grado di rassicurarla. E' profondamente dipendente dalle donne e, al tempo stesso, le teme; quindi una relazione prolungata lo fa sentire prigioniero e legato. Le forze che agiscono in lui sono il narcisismo, la dipendenza, l'insicurezza da cui derivano i bisogni che lo portano al tipo di azione descritta. Queste forze, come ho detto, non sono affatto il risultato di una speculazione astratta. Si possono individuare in molti modi: analizzando i suoi sogni, le sue libere associazioni e fantasie, osservandone l'espressione del viso, i gesti, il modo di parlare, e così via. Ma queste forze spesso non sono immediatamente visibili e si deve ricorrere alla deduzione. Inoltre, esse si possono vedere solo

nell'ambito del quadro referenziale teorico nel quale esse hanno posto e significato. E soprattutto queste forze non sono solo inconscie come tali, ma sono in contraddizione col pensiero conscio dell'individuo in questione, il quale è sinceramente convinto che amerà la ragazza per sempre, crede di non essere dipendente e di essere forte e sicuro di sé. L'uomo medio in genere pensa: se un individuo sente di amare una donna veramente com'è possibile prevedere che la lascerà dopo un breve periodo, solo perché esistono entità mitiche come l'«attaccamento alla madre», il «narcisismo» e così via? I nostri occhi e le nostre orecchie non sono giudici migliori di tali deduzioni?

Il problema nella sociologia marxiana è precisamente lo stesso. Ancora un esempio sarà il modo migliore per introdurlo. La Germania ha cominciato due guerre, una nel 1914 e una nel 1939, nelle quali fu sul punto di conquistare i paesi occidentali vicini e sconfiggere la Russia. Dopo un successo iniziale, la Germania fu sconfitta ambedue le volte, soprattutto a causa della forza schiacciante degli Stati Uniti; l'economia tedesca fu gravemente danneggiata e, tuttavia, in entrambi i casi, ci fu una rapida ripresa e, dai cinque ai dieci anni dopo la guerra, il paese raggiunse un potere economico e militare simile a quello prebellico. Oggi, dopo poco più di quindici anni da una sconfitta che fu molto più schiacciante di quella subita nella guerra del 1914-18, la Germania è di nuovo la più forte potenza industriale e militare d'Europa (dopo l'Unione Sovietica). Ha perso una parte considerevole del suo territorio, eppure è più prospera di prima. La Germania di oggi ha un regime democratico, e ha un esercito, una marina, un'aviazione di piccole proporzioni, dichiara che non cercherà di riconquistare con la forza i territori perduti anche se non ha rinunciato a rivendicarli. Gli Stati sovietici e alcune minoranze dei paesi occidentali guardano con sospetto e paura questa nuova Germania. Le voci ricorrenti in questi ambienti sono: la Germania ha attaccato i suoi vicini due volte, si è riarmata nonostante due disfatte, i generali della «nuova» Germania sono gli stessi che furono al servizio di Hitler, e quindi c'è da aspettarsi un terzo attacco diretto questa volta contro l'Unione Sovietica per riconquistare i territori perduti. A queste argomentazioni, i capi politici dei paesi della NATO e la

maggioranza dell'opinione pubblica rispondono che questi sospetti sono infondati e del tutto fantastici: non è questa una Germania nuova e democratica, i suoi capi politici non hanno forse dichiarato di volere la pace, l'esercito tedesco non è forse così scarso (dodici divisioni) da non costituire una minaccia per nessuno? Qualora si prendano in considerazione solo le affermazioni del governo tedesco (credendo nella loro sincerità) e l'attuale forza della Germania, la posizione della NATO sembra del tutto convincente. Tuttavia, anche l'affermazione che i tedeschi attaccheranno ancora perché lo hanno già fatto in precedenza è efficace, se non viene invalidata argomentando che la Germania può essere cambiata completamente. Qui, come nel precedente esempio psicologico, si lascia il campo delle supposizioni solo se si cominciano ad analizzare le forze che determinano dall'interno lo sviluppo della Germania.

Questa nazione, il più recente dei grandi sistemi industriali occidentali, cominciò la sua ascesa spettacolare dopo il 1871. Nel 1895 la sua produzione di acciaio aveva già raggiunto il livello di quella della Gran Bretagna, e nel 1914 la Germania superava di gran lunga Inghilterra e Francia. La Germania aveva un apparato industriale molto efficiente (validamente affiancato da una classe operaia preparata, industriosa ed equilibrata) ma non aveva materie prime a sufficienza e aveva poche colonie. Per realizzare al massimo il suo potenziale economico, essa doveva espandersi e conquistare territori che avevano materie prime in Europa e in Africa. Nel contempo, la tradizione prussiana aveva dotato la Germania di una casta di ufficiali con una lunga tradizione di disciplina, lealtà e devozione all'esercito. Il potenziale industriale, con la sua intrinseca tendenza espansionistica, insieme con l'abilità e l'ambizione della casta militare, costituirono la miscela esplosiva che portò la Germania alla sua prima avventura bellica nel 1914. Il governo tedesco di Bethmann-Hollweg non cercava la guerra, vi fu indotto dai capi militari: tuttavia, tre mesi dopo l'inizio delle ostilità, accettava gli obiettivi bellici presentati al governo dai rappresentanti dell'industria pesante tedesca e dalle grosse banche. Questi obiettivi erano più o meno quelli richiesti dalla «Lega pangermanica», che rappresentava l'estremismo politico dei circoli industriali fra il

1890 e la fine dell'ottocento; si volevano i giacimenti di ferro e di carbone della Francia, del Belgio e del Lussemburgo, le colonie dell'Africa (specialmente il Katanga) e alcuni territori orientali. La Germania perse la guerra, ma gli stessi industriali e ufficiali mantennero il potere nonostante sembrasse minacciato per un breve periodo dalla rivoluzione.

Verso il 1930, la Germania aveva conseguito di nuovo la supremazia che aveva prima del 1914. Ma la grande crisi economica, con sei milioni di disoccupati, minacciava l'intero sistema capitalista. I socialisti e i comunisti avevano quasi la metà dei voti della popolazione, mentre i nazionalsocialisti ne raccoglievano parecchi milioni con il loro preteso programma anticapitalista. Gli industriali, i banchieri e i generali accettarono l'offerta di Hitler di annientare le sinistre e i sindacati, e di creare un nuovo spirito nazionalista contemporaneamente a un nuovo e forte esercito. In cambio, a Hitler fu consentito di attuare il suo programma razziale, programma che ai suoi alleati industriali non piaceva troppo, ma al quale, d'altra parte, essi non fecero troppe obiezioni. L'unica forza nazista che avrebbe potuto rappresentare una minaccia per gli industriali e per l'esercito, le S.A., fu annientata con l'uccisione in massa dei suoi capi nel 1934, Hitler aveva intenzione di eseguire il programma che già nel 1914 era stato quello di Ludendorff. Questa volta i generali erano più riluttanti a progettare la guerra, ma Hitler, sostenuto dalle simpatie dei governi occidentali, riuscì a convincerli della sua superiore capacità e dell'esattezza dei suoi piani militari. Egli ottenne così il loro appoggio per la guerra del 1939 prefiggendosi gli stessi obiettivi che il Kaiser aveva nel 1914. Mentre i paesi occidentali simpatizzarono con Hitler fino al 1938 e protestarono in modo blando per le sue persecuzioni politiche e razziali, la situazione mutò quando egli smise di procedere con cautela, costringendo la Gran Bretagna e la Francia alla guerra. Da quel momento si affermò che la guerra contro Hitler era una guerra contro la dittatura mentre essa, come nel 1914, era provocata da un attacco alle posizioni politiche ed economiche delle potenze occidentali.

Dopo la disfatta, la Germania adottò la tesi che la seconda guerra mondiale era stata una guerra contro la dittatura nazista: si liberò dei capi nazisti più noti (risarcendo con

somme considerevoli gli ebrei e il governo di Israele) e di conseguenza affermò che la nuova Germania era completamente diversa da quella del Kaiser o da quella di Hitler. Ma in realtà la situazione fondamentale non è mutata. L'industria tedesca è attualmente forte quanto lo era prima della seconda guerra mondiale, con la differenza che il territorio è diminuito ancora di più. La classe militare tedesca è ancora la stessa, anche se gli junker hanno perso le loro basi economiche nella Prussia orientale. Le forze dell'espansionismo tedesco esistenti nel 1914 e nel 1939 sono ancora le stesse e questa volta sono provviste di una carica più potente di dinamismo emotivo: reclamano la restituzione dei territori «sottratti». I capi politici tedeschi hanno imparato la lezione, e questa volta si sono alleati con gli Stati Uniti, anziché avere come nemico potenziale la nazione occidentale più forte, e si sono uniti strettamente al resto dell'Europa occidentale, con buone possibilità di emergere come la potenza guida della nuova Europa confederata, essendo già il paese più forte sotto il profilo economico e militare. La nuova Europa, guidata dalla Germania, sarà altrettanto espansionista quanto la vecchia Germania, e desidererà riconquistare i territori tedeschi, costituendo così una crescente minaccia per la pace. Con questo non intendo dire che la Germania vuole la guerra, specialmente quella termonucleare. Voglio dire che la nuova Germania spera di raggiungere il suo scopo senza guerra, proprio con la minaccia di una forza schiacciante non appena l'abbia conseguita (2). Ma è più probabile che questo calcolo porti alla guerra, poiché il blocco sovietico non starà a guardare tranquillamente una Germania che diventa sempre più forte, come invece fecero la Gran Bretagna e la Francia nel 1914 e nel 1939.

Ancora una volta sono in atto forze emotive, economiche e sociali che hanno provocato due guerre nel giro di venticinque anni, e che probabilmente ne provocheranno un'altra. Non che qualcuno voglia la guerra; queste forze operano in modo sotterraneo e portano a certi sviluppi capaci di provocare la guerra. Solo un'analisi di queste forze ci può aiutare a comprendere il passato e a prevedere il futuro, e non un giudizio che si limiti all'osservazione dei fenomeni come si verificano in un determinato momento.

Sia Marx sia Freud ebbero precursori, tuttavia entrambi avvicinarono l'oggetto della propria ricerca con metodologia scientifica. Essi fecero per la società e per l'individuo quello che, rispettivamente, la fisiologia fece per la cellula vivente e la fisica teorica per l'atomo. Marx vide la società come una struttura intricata, con forze diverse e contraddittorie, anche se individuabili. La conoscenza di queste forze permette la comprensione del passato e, in una certa misura, la previsione del futuro. previsione non nel senso di avvenimenti che necessariamente debbano verificarsi, bensì di alternative limitate tra le quali l'uomo deve scegliere.

Freud scoprì che l'uomo come entità mentale è un insieme di forze dinamiche, molte delle quali contraddittorie.

Anche in questo caso, quello che conta è l'intento scientifico di comprendere la qualità, l'intensità e la direzione di queste forze per comprendere il passato e prevedere possibili alternative per il futuro. Anche in questo caso il mutamento è possibile solo nella misura in cui una data struttura di forze è in grado di consentirlo.

Inoltre un vero mutamento, nel senso di mutamenti di energia in una data struttura, non solo richiede una profonda comprensione di queste forze e delle leggi secondo le quali essi si muovono, ma anche un grande sforzo e una grande volontà.

Il campo comune nel quale si sviluppò il pensiero di Marx e quello di Freud è, in ultima analisi, il concetto di umanesimo e di umanità che, rifacendosi alla tradizione greco-romana e giudaico-cristiana, riapparì nella storia europea col rinascimento e si sviluppò pienamente nel diciottesimo e diciannovesimo secolo. L'ideale umanista del Rinascimento fu la scoperta dell'uomo universale ("homo universalis"), dell'uomo totale, considerato come il culmine dello sviluppo naturale. La difesa di Freud dei diritti degli impulsi naturali dell'uomo contro le forze della convenzione sociale, come pure il suo ideale che la ragione controlli e renda nobili questi impulsi, fanno parte della tradizione umanista. La contestazione di Marx contro un ordine sociale in cui l'uomo è paralizzato dal suo asservimento all'economia e il suo ideale di una piena scoperta dell'uomo non alienato e totale fanno parte della stessa tradizione umanista. La visione di Freud fu limitata dalla sua filosofia materialista e meccanicistica che

interpretava i bisogni della natura umana essenzialmente come bisogni di natura sessuale. La visione di Marx fu più ampia proprio perché egli vide l'effetto paralizzante della società classista, e in tale modo poté avere una visione dell'uomo emancipato e delle sue possibilità di sviluppo in una società divenuta completamente umana.

Freud fu un riformatore liberale, Marx un rivoluzionario radicale. Pur essendo molto diversi, essi hanno in comune la volontà senza compromessi di liberare l'uomo, la fede, altrettanto scevra da compromessi, nella verità come strumento di liberazione, e il convincimento che la premessa di questa liberazione stia nella capacità dell'uomo di rompere le catene dell'illusione.

NOTE.

(1). Marx indicava queste due massime come le sue preferite. Confer E. Fromm, "Marx's Concept of Man", New York, Frederick Ungar Publishing Co., Inc., 1961.

(2). Adenauer, in un'intervista alla radio del 6 marzo 1952, affermò: «Non appena l'Occidente sarà forte, si creeranno i presupposti per negoziati di pace allo scopo di liberare pacificamente non solo la zona sovietica ma tutta l'Europa a est della cortina di ferro.»

LA CONCEZIONE DELL'UOMO E DELLA SUA NATURA

E' noto che tutti gli uomini hanno in comune le stesse caratteristiche anatomiche e fisiologiche, e non c'è medico che non pensi di potere curare qualsiasi uomo, indipendentemente dalla razza e dal colore, con gli stessi metodi adottati per i componenti della sua razza. Ma gli uomini hanno in comune anche la stessa struttura psichica? Tutti gli uomini hanno in comune la stessa natura umana? Esiste la «natura umana» come entità?

Questo problema è puramente accademico. Se gli uomini si differenziassero nella loro fondamentale struttura mentale e psichica, come potremmo parlare di umanità se non in senso fisiologico e anatomico? Come potremmo comprendere un «estraneo», se egli fosse sostanzialmente diverso da noi? Come potremmo capire l'arte, i miti, il dramma di culture diverse, se noi tutti non avessimo in comune la stessa natura umana?

Tutta la concezione dell'umanità e dell'umanesimo si basa sull'idea di una natura umana comune a tutti gli uomini. Questa fu la premessa del pensiero buddista, come pure quella del pensiero giudaico-cristiano. Il primo dette un quadro dell'uomo in termini esistenzialisti e antropologici, sostenne che le stesse leggi psichiche sono valide per tutti gli individui, perché la «situazione umana» è la stessa per tutti noi, e affermò che viviamo nell'illusione dell'autonomia e indistruttibilità del nostro ego. Secondo il pensiero buddista, tutti noi tentiamo di trovare una risposta al problema dell'esistenza con l'avidità di aggrapparci alle cose, compresa quella cosa peculiare che è l'«io»; tutti noi soffriamo, perché questa risposta alla vita è falsa e possiamo liberarci dal dolore solo dando la risposta giusta, dobbiamo cioè superare l'illusione di autonomia, soffocare l'avidità e risvegliarci per comprendere le verità fondamentali che regolano la nostra esistenza.

La tradizione giudaico-cristiana, basata su un creatore e sovrano supremo, Dio, definì l'uomo in modo diverso. Un uomo e una donna sono gli antenati dell'intera razza umana; questi antenati e tutte le generazioni a venire sono fatti a «somiglianza di Dio». Tutti presentano le stesse caratteristiche fondamentali che li rendono umani e li mettono in grado di conoscersi e amarsi. Questa è la premessa alla descrizione profetica dell'epoca messianica: l'unità pacifica di tutta l'umanità.

Fra i filosofi, Spinoza, padre della psicologia dinamica moderna, pose come postulato la definizione della natura dell'uomo in termini di un «modello della natura umana» che si poteva verificare e definire, e dal quale derivavano le leggi della reazione e del comportamento umano. L'uomo, (e non soltanto i componenti di questa o quella cultura) poteva essere considerato come qualsiasi altro essere della natura, perché l'uomo è uno, e le stesse leggi sono valide per tutti noi in tutti i tempi. I filosofi del diciottesimo e del diciannovesimo secolo (Goethe e Herder in modo particolare) credevano che l'umanità ("Humanität") inerente all'uomo lo conduca a stadi sempre più elevati di sviluppo, e ritenevano che ogni individuo abbia in sé non solo la sua individualità ma anche tutto quanto è proprio dell'umanità con le relative potenzialità. Secondo loro, il compito della vita doveva essere lo sviluppo verso la totalità per mezzo dell'individualità, e credevano che la voce dell'umanità fosse data a tutti e potesse essere compresa da ogni essere umano (1).

Oggi, l'idea di una natura umana o di un'essenza dell'uomo ha perso credito, in parte a causa di un certo scetticismo per termini astratti e metafisici come «essenza dell'uomo», e in parte perché si è persa l'esperienza dell'umano che era alla base dei concetti del pensiero buddista, giudaico-cristiano, spinoziano e illuminista. Gli psicologi e i sociologi contemporanei tendono a concepire l'uomo come un foglio di carta bianca sul quale ogni cultura scrive il proprio testo. Pur non negando l'unicità della razza umana, ammettono con riluttanza che questo concetto di umanità abbia contenuto e sostanza.

In contrasto con queste tendenze contemporanee, Marx e Freud sostennero che il comportamento dell'uomo è

comprensibile proprio perché è il comportamento dell'uomo, cioè di una specie che può essere definita in termini di carattere psichico e mentale.

Marx, sostenendo l'esistenza di una natura dell'uomo, non cadde nell'errore comune di confonderla con le sue manifestazioni particolari. Nel "Capitale", egli differenziò «la natura umana in generale» dalla «natura umana com'è modificata in ciascun periodo storico». Naturalmente, non è mai possibile vedere la natura umana in generale in quanto tale, perché ciò che osserviamo rappresenta sempre manifestazioni specifiche della natura umana nelle diverse culture. Da queste varie manifestazioni, possiamo tuttavia dedurre che cos'è questa «natura umana in generale», quali sono le leggi che la regolano e quali i bisogni dell'uomo in quanto tale.

Nei suoi scritti giovanili, Marx chiamava ancora «essenza dell'uomo» la «natura umana in generale». In seguito rinunciò a questa espressione perché voleva che risultasse chiaro, come scrive nell'"Ideologia tedesca", che «l'essenza dell'uomo non è un'astrazione inerente a ciascun individuo per sé preso» (2). Marx, inoltre, non voleva dare l'impressione di pensare all'essenza dell'uomo come a una sostanza atemporale. Per Marx, la natura dell'uomo costituiva un dato potenziale, un insieme di condizioni, la materia grezza umana, per così dire, che in quanto tale non si può mutare, proprio come la dimensione e la struttura del cervello umano sono rimaste inalterate dall'inizio della civiltà. "Eppure" l'uomo cambia nel corso della storia. Egli è il prodotto della storia e, al tempo stesso, subisce una trasformazione nel corso della sua storia personale, diventando quello che è potenzialmente. La storia è un processo di autocreazione dell'uomo che si verifica sviluppando nel lavoro quelle potenzialità di cui l'individuo è dotato alla nascita. Secondo Marx «... tutta la cosiddetta storia del mondo non è altro che la generazione dell'uomo mediante il lavoro umano, null'altro che il divenire della natura per l'uomo, egli ha la prova evidente, irresistibile, della sua nascita mediante se stesso, del processo della sua origine» (3).

Marx si opponeva a due posizioni: quella atemporale, secondo la quale la natura dell'uomo è un elemento presente sin dall'inizio della storia, e quella relativista, secondo cui la

natura dell'uomo non ha alcuna qualità a essa inerente e non è altro che il riflesso delle condizioni sociali. Egli non giunse mai tuttavia a sviluppare completamente la sua teoria sulla natura dell'uomo, trascendente sia la posizione astorica sia quella relativista, dando così l'avvio a interpretazioni diverse e contraddittorie.

Tuttavia, dal suo concetto dell'uomo derivano certe idee concernenti la patologia e la salute umane. Come principale manifestazione della patologia psichica, Marx cita l'uomo paralizzato e alienato; come principale manifestazione di salute psichica egli cita l'uomo indipendente, produttivo e dinamico. Ritorneremo su queste idee dopo avere discusso il concetto dei moventi dell'azione umana in Marx e in Freud. Comunque, dobbiamo prima tornare al concetto di natura umana contenuta nel pensiero di Freud. Non è necessario spiegare a quanti hanno dimestichezza col sistema freudiano che l'oggetto della sua ricerca era l'uomo in quanto tale o, per dirla con Spinoza, che Freud costruì un «modello di natura umana». Questo modello si informava allo spirito del pensiero materialista del diciannovesimo secolo. L'uomo è concepito come una macchina ed è stimolato da una quantità relativamente costante di energia sessuale definita «libido». La libido provoca una tensione dolorosa, ridotta solo dall'atto di rilassamento fisico: a questa liberazione da una tensione dolorosa Freud diede il nome di «piacere». La tensione della libido aumenta ancora per un fatto chimico organico dopo la sua riduzione, causando una nuova necessità di diminuzione della tensione, diminuzione che dà luogo a una soddisfazione piacevole. Questa dinamica che porta dalla tensione a un rilassamento della stessa e a una rinnovata tensione, dal dolore al piacere e ancora al dolore, Freud la definì «principio del piacere». Egli mise in contrasto quest'ultimo col «principio della realtà» che dice all'uomo quanto è da cercare e quanto è da evitare nel mondo reale in cui vive, allo scopo di assicurarsi la sopravvivenza. Questo principio della realtà spesso entra in conflitto col principio del piacere, e condizione per la salute mentale è un certo equilibrio fra i due. D'altra parte se uno di questi due principi non è in equilibrio ne risulta una manifestazione psicopatica o nevrotica.

NOTE.

(1). Confer H. A. Korff, "Geist der Goethezeit", Leipzig, Koehler und Amelang, 1958, e il brillante saggio su Goethe di Oskar Seidlin, "Iphigenia and the Human Ideal" in "Essays in German Comparative Literature", Chapel Hill N.C., University of North Carolina Press, 1961.

(2). I rappresentanti del marxismo sovietico e alcuni scrittori non comunisti hanno detto che le idee del «giovane Marx», come sono espresse nei "Manoscritti economico-filosofici", sono fondamentalmente diverse da quelle del «Marx maturo». Credo, comunque, con la maggior parte dei marxisti non sovietici e dei socialisti umanisti, che questa interpretazione non sia sostenibile e serva solo allo scopo di identificare l'ideologia sovietica con le idee di Marx. Confer la discussione di questo punto in E. Fromm, "Marx's Concept of Man", cit., p.p. 69 segg., e Robert Tucker, "Philosophy and Myth in Karl Marx", Cambridge, Cambridge University Press, 1961.

(3). Karl Marx, "Oekonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844" in MEGA, I Abteilung, Band 3, Frankfurt a. M. Berlin, GmbH, 1927-1932 (trad. it. "Manoscritti economico-filosofici del 1844", Torino, Einaudi, 1968, p. 125).

EVOLUZIONE DELL'UOMO

Freud, al pari di Marx, interpreta lo sviluppo umano in termini evoluzionistici. Nelle sue idee sullo sviluppo dell'individuo, Freud sostiene che l'energia sessuale, il più forte degli impulsi, subisce un'evoluzione la quale, nella vita di ogni individuo, si verifica in uno spazio di tempo compreso tra la nascita e la pubertà. La libido percorre diversi stadi: dapprima si concentra nell'attività del neonato di succhiare e di mordere, in seguito nel processo di evacuazione anale e uretrale, e infine nell'apparato genitale. Nella storia di ogni individuo, la libido percorre gli stessi stadi e tuttavia si presenta in modo diverso; il suo potenziale è il medesimo ma le sue manifestazioni cambiano nel processo evolutivo individuale.

Lo sviluppo della razza umana, com'è delineato da Freud, assomiglia per qualche aspetto a quello dello sviluppo individuale, mentre ne differisce per altri. Egli considera l'uomo primitivo un essere che soddisfa totalmente i suoi istinti, persino quegli istinti perversi che fanno parte della sessualità primitiva. Un tale uomo, pienamente soddisfatto sul piano istintivo, non è tuttavia un creatore di cultura e di civiltà. Eppure l'uomo, per ragioni che lo stesso Freud non chiarisce, comincia a creare civiltà.

Proprio questa sua creazione lo costringe a rinunciare alla soddisfazione completa e immediata dei suoi istinti; l'istinto frustrato si trasforma in energia psichica e mentale di tipo non sessuale che è la pietra miliare nella storia della civiltà. (Freud definì questa trasformazione di energia sessuale in energia non sessuale «sublimazione», ricorrendo per analogia a un termine chimico). Quanto più la civiltà si sviluppa, tanto più l'uomo sublima, ma tanto più frustra al tempo stesso gli impulsi originali della libido.

Diviene più saggio e colto, ma è anche in un certo senso meno felice dell'uomo primitivo e sempre più soggetto alla

nevrosi, che è il risultato di un'eccessiva frustrazione degli istinti. Così l'uomo diviene insoddisfatto proprio della civiltà che crea. Mentre lo sviluppo storico è un fenomeno positivo, se si considera quanto è prodotto della civiltà, tale sviluppo implica anche un disagio crescente e aumenta parimenti le possibilità di nevrosi.

Un altro aspetto della teoria storica di Freud è collegato al «complesso di Edipo». In "Totem e tabù" (1), egli sviluppa l'ipotesi che il passo decisivo da uno stadio storico primitivo a quello civile consista nella ribellione dei figli contro il padre e nell'assassinio del genitore odiato. I figli creano poi un sistema sociale basato su un patto che esclude un ulteriore assassinio tra i rivali e instaura la moralità. L'evoluzione del fanciullo, secondo Freud, segue una linea analoga. Il bambino di cinque o sei anni è intensamente geloso del padre e reprime desideri omicidi contro di lui solo perché incombe su di lui la minaccia di castrazione. Per liberarsi dalla continua paura, egli rimuove il tabù dell'incesto, costruendo così il nucleo intorno al quale si svilupperà la sua «coscienza» (superego). In seguito, ai tabù originali rappresentati dal padre, si aggiungono le proibizioni e gli ordini che provengono da altre autorità e dalla società.

Marx non tenta di tracciare un profilo dell'evoluzione individuale; il suo unico interesse era lo sviluppo dell'uomo nella storia.

Il corso della storia, secondo Marx, è determinato da continue contraddizioni. Le forze produttive aumentano ed entrano così in conflitto con le forme economiche, sociali e politiche precedenti. Tale conflitto (per esempio tra la macchina a vapore e l'organizzazione sociale manifatturiera a essa anteriore) porta a mutamenti sociali ed economici. Il nuovo equilibrio, tuttavia, è reso instabile da un ulteriore sviluppo delle forze di produzione (per esempio, dalla macchina a vapore all'uso della benzina, dell'elettricità, dell'energia atomica), che portano a nuove forme sociali meglio corrispondenti alle nuove forze di produzione. Al conflitto tra forze di produzione e strutture politico-sociali si accompagna il conflitto tra le classi sociali. La classe feudale basata su vecchie forme di produzione è in conflitto con il nuovo ceto medio di piccoli industriali e di uomini d'affari; tale ceto medio si trova a combattere, in una fase successiva, sia

contro la classe operaia, sia contro i proprietari di grandi imprese monopolistiche le quali tendono a soffocare e a fagocitare le imprese di minori proporzioni già esistenti.

L'evoluzione psichica dell'uomo ha luogo all'interno del processo storico. Il concetto centrale della teoria evoluzionistica di Marx consiste nella relazione che l'uomo ha con la natura e nello sviluppo di questa relazione. All'inizio della storia, egli dipende completamente dalla natura. Nel processo di evoluzione si rende sempre più libero da essa, comincia a dominarla e a trasformarla col suo lavoro, e trasformando la natura l'uomo trasforma se stesso. La sua dipendenza dalla natura ne limita la libertà e la capacità di pensiero, e sotto molti aspetti egli è simile a un bambino. Lentamente diviene adulto, e solo quando ha dominato completamente la natura ed è divenuto in tale modo un essere indipendente, è in grado di sviluppare tutte le sue facoltà intellettuali ed emotive. Secondo Marx, una società socialista è quella in cui l'uomo adulto comincia a usare tutte le sue capacità. Il brano che segue, tratto dal "Capitale", esprime alcune delle idee di Marx su questo argomento:

«Quegli antichi organismi sociali di produzione sono straordinariamente più semplici e più trasparenti dell'organismo borghese, ma poggiano o sulla immaturità dell'uomo individuale, che ancora non s'è distaccato dal cordone ombelicale del legame naturale di specie con altri uomini, oppure su rapporti immediati di padronanza e di servitù. Sono il portato di un basso grado di svolgimento delle forze produttive del lavoro, e di rapporti fra gli uomini chiusi entro il processo materiale di generazione della vita, e quindi fra loro stessi, e fra loro e la natura: rapporti che sono ancora impacciati, in corrispondenza a quel basso grado di svolgimento. Tale impaccio reale si rispecchia idealmente nelle antiche religioni naturali ed etniche. Il riflesso religioso del mondo reale può scomparire, in genere, soltanto quando i rapporti della vita pratica quotidiana presentano agli uomini giorno per giorno relazioni chiaramente razionali fra di loro e fra loro e la natura. La figura del processo vitale sociale, cioè del processo materiale di produzione, si toglie il suo mistico velo di nebbie soltanto quando sta, come prodotto di uomini

liberamente uniti in società, sotto il loro controllo cosciente e condotto secondo un piano. Tuttavia, affinché ciò avvenga, si richiede un fondamento materiale della società, ossia una serie di condizioni materiali di esistenza che a loro volta sono il prodotto naturale originario della storia di uno svolgimento lungo e tormentoso» (2).

L'uomo, come razza, si emancipa lentamente da madre natura con il lavoro, e in tale processo di emancipazione sviluppa le sue facoltà intellettuali ed emotive, e diviene adulto, indipendente e libero. Quando la natura sarà sotto il suo completo controllo razionale, e quando la società avrà perduto il suo antagonistico carattere classista, la «preistoria» sarà finita e comincerà una storia veramente umana nella quale uomini liberi pianificheranno e organizzeranno il loro rapporto con la natura, e nella quale lo scopo di tutta la vita sociale non saranno lavoro e produzione ma l'uso delle facoltà umane come fine a se stesso. Questo per Marx è il regno della libertà in cui l'uomo sarà completamente unito ai suoi simili e alla natura.

Per quanto riguarda la storia, il contrasto tra Marx e Freud è assai chiaro. Marx ebbe una fede incrollabile nella perfettibilità e nel progresso dell'uomo, una fede radicata nella tradizione messianica dell'Occidente che inizia coi profeti e continua con il cristianesimo, il Rinascimento e il pensiero illuminista. Freud, specialmente dopo la prima guerra mondiale, aveva un atteggiamento scettico.

Egli vide quindi il problema dell'evoluzione umana come qualcosa di essenzialmente tragico. Qualunque cosa l'uomo faccia si risolve in frustrazione: se ritorna a una condizione primitiva può ritrovare il piacere ma non la saggezza, se continua a creare civiltà sempre più complicate acquista una maggiore saggezza ma diviene anche più infelice e malato. Secondo Freud, l'evoluzione è una fortuna ambivalente: la società fa del male nella stessa misura in cui fa del bene. Secondo Marx, la storia è per l'uomo una marcia verso la consapevolezza di sé, e la società, qualunque siano i mali prodotti da un dato tipo di società, è la condizione che permette all'uomo di creare e scoprire se stesso.

La «società buona» secondo Marx si identifica con la società

degli uomini buoni, cioè degli individui attivi, sani e compiuti.

NOTE.

(1). Sigmund Freud, "Totem und Tabu", Wien, Heller, 1912-13 (trad. it., "Totem e tabù", Bari, Laterza, 1946).

(2). Karl Marx, "Das Kapital" in MEGA, II Abteilung (trad. it., "Il capitale", Roma, Edizioni Rinascita, 1951-1954, vol. 1, tomo 1, p. 93).

MOVENTI DELL'AZIONE UMANA

Quali sono le forze che stimolano l'uomo ad agire in un certo modo, gli impulsi che lo inducono a dirigere i suoi sforzi in una determinata direzione?

Apparentemente, nel rispondere a tale interrogativo, Marx e Freud si trovano su posizioni inconciliabili, e i rispettivi sistemi si contraddicono in modo insolubile. Si crede solitamente che nella teoria «materialista» della storia di Marx sia implicito che il principale movente dell'uomo è determinato dal suo desiderio di soddisfare i bisogni materiali, di usare le cose e di possederle sempre di più. Questa avidità di beni materiali, quale incentivo essenziale dell'azione umana, è allora in contraddizione con il concetto freudiano, secondo il quale è l'appetito sessuale a costituire il più forte incentivo dell'uomo. Il desiderio della proprietà da un lato e il desiderio di soddisfazione sessuale dall'altro sembrano essere le due teorie contrastanti per quanto riguarda i moventi dell'azione umana.

Che tale assunto sia semplicistico nei riguardi di Freud si può dedurre da quanto si è già detto sulla sua teoria. Freud vede l'uomo sollecitato da contraddizioni; la tensione che prova per il piacere sessuale è contraddetta dalla tensione per la conservazione e per il dominio dell'ambiente. Tale conflitto divenne ancor più complesso quando Freud più tardi postulò un altro elemento che contrastava con quelli già menzionati, vale a dire il superego, l'autorità incorporata del padre e le norme che questi rappresenta. Quindi per Freud l'azione umana è motivata da forze in conflitto le une con le altre e non solamente dal desiderio di soddisfazione sessuale (1).

Il luogo comune creatosi sulla teoria di Marx riguardante i moventi dell'azione umana è una distorsione del suo pensiero ancora più grave di quella creatasi sulla teoria di Freud. L'equivoco prende l'avvio da un'errata interpretazione del

termine «materialismo»: questo termine e il suo opposto, l'«idealismo», hanno due significati completamente diversi a seconda del contesto nel quale sono impiegati. Quando sono riferiti all'atteggiamento umano, «materialista» è colui che si occupa principalmente di soddisfare le sue esigenze materiali, mentre «idealista» è chi si ispira a un'idea, cioè chi ha una motivazione spirituale o etica. Tuttavia «materialismo» e «idealismo» hanno significati completamente differenti nella terminologia filosofica, e «materialismo» si deve usare quando si parli del «materialismo storico» marxiano (termine che in effetti Marx non usò mai). In filosofia, il termine idealismo indica un sistema nel quale si presuppone che le idee formino la realtà prima, e che il mondo della materia percepito dai sensi non abbia alcuna realtà in quanto tale. Il materialismo dominante alla fine del diciannovesimo secolo credeva che la materia, non le idee, fosse reale. Marx, a differenza di tale materialismo meccanicistico (che era anche alla base del pensiero di Freud), non si occupò della relazione causale tra la materia e la mente umana, ma interpretò tutti i fenomeni come risultato dell'attività di reali esseri umani. Egli scrisse:

«Esattamente all'opposto di quanto accade nella filosofia tedesca, che discende dal cielo sulla terra, qui si sale dalla terra al cielo. Cioè non si parte da ciò che gli uomini dicono, si immaginano, si rappresentano, né da ciò che si dice, si pensa, si immagina, si rappresenta che siano, per arrivare agli uomini vivi; ma si parte dagli uomini realmente operanti e sulla base del processo reale della loro vita si spiega anche lo sviluppo dei riflessi e degli echi ideologici di questo processo di vita» (2).

Il «materialismo» di Marx implica che si cominci il nostro studio dell'uomo partendo dall'uomo reale come lo troviamo, e non dalle idee che ha di sé e del mondo, idee mediante le quali egli cerca di spiegarsi. Per capire come possa essere sorta nel caso di Marx questa confusione tra materialismo personale e materialismo filosofico, dobbiamo procedere oltre, e considerare la sua cosiddetta «teoria economica della storia». Tale definizione è stata fraintesa nel senso che, secondo Marx, solamente i motivi economici determinano le azioni umane nel

processo di sviluppo storico; in altri termini, il fattore «economico» è stato attribuito a una causa psicologica e soggettiva, quella degli interessi economici. Tuttavia Marx non intese mai dire una cosa simile. Il materialismo storico non è affatto una teoria psicologica; il suo postulato principale è che la forma di produzione determina il modo di vivere dell'uomo e la sua condotta, e questo modo di vivere determina il suo pensiero e la struttura sociale e politica della sua società. L'economia in tale contesto non si riferisce a uno stimolo psichico, ma alla forma di produzione, non a un fattore soggettivo e psicologico, ma a un fattore economico-sociale oggettivo. L'idea di Marx che l'uomo è determinato dal suo modo di vivere non era nuova, così formulata. Montesquieu aveva espresso la stessa idea dicendo: «Le istituzioni formano gli uomini»; Robert Owen non la pensava molto diversamente. La novità nel sistema di Marx consisteva nel fatto che egli analizzava dettagliatamente la sostanza di queste istituzioni, o piuttosto, metteva in luce la necessità di interpretarle come parte dell'intero sistema di produzione che caratterizza una data società. Condizioni economiche diverse possono produrre moventi psicologici diversi. Un sistema economico può portare alla formazione di tendenze ascetiche come avvenne nei primi tempi del capitalismo; un altro sistema fa prevalere il desiderio di risparmiare e accumulare ricchezze: e questo è il caso del capitalismo del diciannovesimo secolo; un altro ancora porta a un desiderio preponderante di spendere e di consumare in misura sempre crescente, come avviene per il capitalismo del ventesimo secolo. Solo una premessa di Marx è di natura quasi psicologica: l'uomo deve innanzi tutto avere di che nutrirsi, ripararsi e vestirsi prima di occuparsi di politica, di scienza, di arte e di religione, eccetera. Perciò la produzione dei mezzi di prima necessità e, di conseguenza, il grado di sviluppo economico raggiunto da una data società costituiscono la premessa dell'evoluzione delle istituzioni sociali e politiche e persino dell'arte e della religione. L'uomo stesso, in ogni periodo storico, si forma secondo il costume prevalente che a sua volta è determinato dal modo di produzione. Comunque tutto ciò non implica che lo stimolo a produrre o a consumare sia il principale movente dell'uomo. Al contrario, la critica principale mossa da Marx alla società capitalista è proprio

quella di trasformare il desiderio di «avere» e di «usare» in desiderio dominante della vita umana; egli riteneva che un uomo nel quale tale desiderio prevalga sia un menomato. Il suo obiettivo era una società socialista organizzata in modo tale che "non" il profitto e la proprietà privata, ma il libero sviluppo degli attributi propri dell'uomo rappresenti lo scopo supremo dell'umanità. Non l'uomo che "ha" molto ma quello che "è" molto rappresenta l'individuo pienamente realizzato e ricco di umanità.

Il fatto che Marx sia attaccato dai portavoce del capitalismo per presunti fini «materialisti» costituisce senza dubbio uno degli esempi più probanti della capacità umana di distortere e di razionalizzare (3). Non solo ciò è falso, ma è anzi paradossale che proprio i portavoce del capitalismo avversino il socialismo asserendo da una parte che il profitto, sul quale si basa il capitalismo, è l'unico movente atto a stimolare in modo efficace un'attività umana creativa, e negando dall'altra che il socialismo possa dare buoni risultati in quanto esclude il profitto come stimolo principale nell'economia. Tutto è ancora più complicato e paradossale se si considera che il comunismo russo ha adottato questa impostazione capitalista, e se si pensa che per i dirigenti, gli operai e i contadini sovietici il profitto è di gran lunga il più importante incentivo nella loro attuale economia. Non solo nella pratica ma spesso anche in affermazioni teoriche riguardanti i moventi dell'azione umana, il sistema sovietico e quello capitalista sono d'accordo e contraddicono in uguale misura le idee e i propositi di Marx.

NOTE.

(1). In uno sviluppo successivo delle sue teorie, al quale accenno solo brevemente, Freud pensò di nuovo nei termini di una contraddizione, quella fra «istinto di vita» e «istinto di morte»: queste due forze sono costantemente in conflitto nell'uomo e motivano le sue azioni.

(2). Karl Marx, "Die Deutsche Ideologie" in MEGA, I Abteilung, Band 5 (trad. it., "L'ideologia tedesca", Roma, Editori Riuniti, 1968, p. 13).

(3). Tucker sostiene erroneamente che secondo Marx la

costrizione, che trasforma la libera attività creativa in lavoro alienato, sia la costrizione allo scopo di ammassare ricchezze. L'errore di Tucker dipende da una traduzione errata del testo di Marx al quale egli fa riferimento. Nei "Manoscritti economico-filosofici", Marx dice: «Die einzigen Raeder, die die Nationale Oekonomie in Bewegung: "setzt", sind die Habsucht,» eccetera che significa: «I soli ingranaggi che l'economia politica "mette" in movimento sono l'avidità», e non come Tucker traduce: «The only wheels that "set" political economy in motion are greed», cioè «i soli ingranaggi che "mettono" l'economia politica in movimento sono l'avidità.» Soggetto e predicato sono invertiti.

L'INDIVIDUO MALATO E LA SOCIETA' MALATA

Qual è il concetto di patologia psichica in Freud e in Marx? Il concetto di Freud è risaputo: egli sostiene che se l'uomo non riesce a risolvere il suo complesso di Edipo o, in altre parole, se l'uomo non supera i conflitti infantili e non sviluppa un orientamento genitale maturo, egli si dibatte tra i desideri del bambino che è in lui e le sue esigenze di persona adulta. Il sintomo nevrotico rappresenta un compromesso tra i bisogni infantili e quelli dell'adulto, mentre la psicosi è quella forma di patologia in cui i desideri e le fantasie infantili hanno soffocato l'ego adulto al punto che non esiste più nessun compromesso tra i due mondi.

Marx non sviluppò mai una psicopatologia sistematica, tuttavia parla di una forma di paralisi psichica che per lui è la più importante espressione di psicopatologia e che il socialismo si propone di superare: l'"alienazione" (1).

Che cosa intende Marx per alienazione o «estraniazione»? L'essenza di questo concetto, già sviluppato da Hegel, è che il mondo, cioè la natura, le cose, gli altri, sono diventati estranei all'uomo come egli lo è diventato a se stesso.

L'uomo non sperimenta se stesso come soggetto delle proprie azioni, cioè come una persona che ama, sente e pensa, ma sperimenta se stesso solo nelle cose che ha creato, divenendo oggetto delle manifestazioni esteriorizzate delle sue forze. t in contatto con se stesso solo abbandonandosi ai prodotti della sua creazione.

Hegel, assumendo Dio come soggetto della storia, aveva visto Dio nell'uomo, in uno stato di autoalienazione, e nel processo della storia il ritorno di Dio a se stesso.

Feuerbach capovolse la posizione hegeliana (2); secondo lui, Dio rappresenta le forze stesse dell'uomo trasferite dall'uomo che ne è possessore a un essere al di fuori di lui, di modo che l'uomo entra in intimo contatto con le proprie forze

solo attraverso l'adorazione di Dio: tanto più forte e ricco è Dio tanto più povero e debole diviene l'uomo.

Marx fu profondamente colpito e influenzato dal pensiero di Feuerbach. Nella sua introduzione alla "Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico" (scritta verso la fine del 1843) egli seguì Feuerbach nella sua analisi dell'alienazione.

Nei "Manoscritti economico-filosofici del 1844" Marx procedette dal fenomeno dell'"alienazione religiosa" a quello dell'"alienazione del lavoro". Parallelamente all'analisi dell'alienazione religiosa di Feuerbach, Marx scrisse: «L'operaio diventa una merce tanto più vile quanto più grande è la quantità di merce che produce» (3). E pochi paragrafi dopo scrisse:

«Tutte queste conseguenze sono implicite nella determinazione che l'operaio si viene a trovare rispetto al "prodotto del suo lavoro" come rispetto ad un oggetto "estraneo". Infatti, partendo da questo presupposto è chiaro che: quanto più l'operaio si consuma nel lavoro, tanto più potente diventa il mondo estraneo, oggettivo, che egli si crea dinnanzi, tanto più povero diventa egli stesso, e tanto meno il suo mondo interno gli appartiene. Lo stesso accade nella religione. Quante più cose l'uomo trasferisce in Dio, tanto meno egli ne ritiene in se stesso. L'operaio ripone la sua vita nell'oggetto; ma d'ora in poi la sua vita non appartiene più a lui, ma all'oggetto. Quanto più grande è dunque questa attività, tanto più l'operaio è privo di oggetto... L'alienazione dell'operaio nel suo prodotto significa non solo che il suo lavoro diventa un oggetto, qualcosa che esiste all'esterno, ma che esso esiste fuori di lui, indipendente da lui, a lui estraneo, e diventa di fronte a lui una potenza per sé stante; significa che la vita che egli ha dato all'oggetto, gli si contrappone ostile ed estranea» (4).

L'operaio, continua Marx, non è solo alienato dai prodotti che crea: «Ma l'estraniamento si mostra non soltanto nel risultato, ma anche nell'atto della produzione, entro la stessa attività produttiva» (5). Poi ritorna ancora all'analogia tra l'alienazione del lavoro e l'alienazione religiosa:

«Come nella religione, l'attività propria della fantasia umana, del cervello umano e del cuore umano influisce sull'individuo indipendentemente dall'individuo, come un'attività estranea, divina o diabolica, così l'attività dell'operaio non è la sua propria attività» (6).

Dal concetto di lavoro alienato, Marx passa al concetto dell'estraniamento dell'uomo da se stesso, dal suo simile e dalla natura. Egli definisce il lavoro nella sua forma originale e non alienata «un'attività della vita, la vita produttiva» ("Lebenstaetigkeit, das produktive Leben"), e poi definisce il carattere dell'uomo in quanto essere appartenente a una specie come «un'attività libera e consapevole» ("freie bewusste Taetigkeit"). Nel lavoro alienato, l'attività libera e consapevole dell'uomo si degrada nell'attività alienata e «... la sua vita di essere che appartiene ad una specie diventa per lui un mezzo» (7). Come risulta da quanto ha sopra affermato, Marx non solo si interessa dell'estraniamento dell'uomo dal suo prodotto o dell'alienazione prodotta dal lavoro, ma si interessa anche dell'estraniamento dell'uomo dalla vita, da se stesso e dal suo simile. Così egli esprime questa idea:

«Il lavoro alienato fa dunque dell'essere dell'uomo, come essere appartenente ad una specie, tanto della natura quanto della sua specifica capacità spirituale, un essere a lui estraneo, un mezzo della sua esistenza individuale. Esso rende all'uomo estraneo il suo proprio corpo, tanto la natura esterna, quanto il suo essere spirituale, il suo essere umano. Una conseguenza immediata del fatto che l'uomo è reso estraneo al prodotto del suo lavoro, della sua attività vitale, al suo essere generico, è l'estraniamento dell'uomo dall'uomo. Se l'uomo si contrappone a se stesso, l'altro uomo si contrappone a lui. Quello che vale del rapporto dell'uomo col suo lavoro, col prodotto del suo lavoro e con se stesso, vale del rapporto dell'uomo con l'altro uomo, ed altresì col lavoro e con l'oggetto del lavoro dell'altro uomo. In generale, la proposizione che all'uomo è reso estraneo il suo essere in quanto appartiene a una specie, significa che un uomo è reso estraneo all'altro uomo, e altresì che ciascuno di essi è reso estraneo all'essere dell'uomo» (8).

A questa esposizione del concetto di alienazione in Marx, come egli lo esprime nei "Manoscritti economico-filosofici", devo aggiungere che tale concetto, se non la parola, mantiene un'importanza fondamentale in tutte le sue principali opere successive, compreso "Il capitale". Nell'"Ideologia tedesca" Marx scrisse:

«... fin. tanto che esiste, quindi, la scissione fra interesse particolare e interesse comune... l'azione propria dell'uomo diventa una potenza a lui estranea, che lo sovrasta, che le soggioga, invece di essere da lui dominata» (9).

E più avanti:

«Questo fissarsi dell'attività sociale, questo consolidarsi del nostro proprio prodotto in un potere obiettivo che ci sovrasta, che cresce fino a sfuggire al nostro controllo, che contraddice le nostre aspettative, che annienta i nostri calcoli, è stato fino a oggi uno dei momenti principali dello sviluppo storico»(10).

Faccio ora seguire alcune delle numerose considerazioni sull'alienazione contenute nel "Capitale":

«Nella manifattura e nell'artigianato l'operaio si serve dello strumento, nella fabbrica è l'operaio che serve la macchina. Là, dall'operaio parte il movimento del mezzo di lavoro, il cui movimento qui egli deve seguire. Nella manifattura gli operai costituiscono le articolazioni di un meccanismo vivente. Nella fabbrica esiste un meccanismo morto indipendente da essi, e gli operai gli sono incorporati come appendici umane» (11).

Oppure, l'educazione dell'avvenire

«... collegherà... il lavoro produttivo con l'istruzione e la ginnastica, non solo come metodo per aumentare la produzione sociale, ma anche come unico metodo per produrre uomini di pieno e armonico sviluppo» (12).

Oppure, per l'industria moderna

«... diventa questione di vita o di morte... sostituire all'individuo parziale, mero veicolo di una funzione sociale di dettaglio, l'individuo totalmente sviluppato per il quale le differenti funzioni sociali sono modi di attività che si danno il cambio l'uno con l'altro» (13).

Quindi l'alienazione per Marx è la malattia dell'uomo; non è una malattia nuova poiché ha necessariamente origine con l'inizio della divisione del lavoro cioè della civiltà che trascende la società primitiva; essa è più fortemente sviluppata nella classe operaia, tuttavia è una malattia della quale tutti soffrono. La malattia si può curare solo quando abbia raggiunto lo stadio più avanzato; solo l'uomo totalmente alienato può vincere l'alienazione: egli è costretto a vincerla in quanto non può vivere come uomo totalmente alienato e, al tempo stesso, restare sano. La risposta è nel socialismo; nella società socialista l'uomo diventa il soggetto consapevole della storia, diventando soggetto delle proprie forze sperimenta se stesso e si emancipa in tale modo dall'asservimento alle cose e alle circostanze. Marx diede espressione a questa idea del socialismo e all'attuazione della libertà alla fine del terzo volume del "Capitale" nel passo seguente:

«Di fatto, il regno della libertà comincia soltanto là dove cessa il lavoro determinato dalla necessità e dalla finalità esterna; si trova quindi per sua natura oltre la sfera della produzione materiale vera e propria. Come il selvaggio deve lottare con la natura per soddisfare i suoi bisogni, per conservare e per riprodurre la sua vita, così deve fare anche l'uomo civile, e lo deve fare in tutte le forme della società e sotto tutti i possibili modi di produzione. A mano a mano che egli si sviluppa, il regno delle necessità naturali si espande, perché si espandono i suoi bisogni, ma al tempo stesso si espandono le forze produttive che soddisfano questi bisogni. La libertà in questo campo può consistere soltanto in ciò, che l'uomo socializzato, cioè i produttori associati, regolano razionalmente questo loro ricambio organico con la natura, lo portano sotto il loro comune controllo, invece di essere da esso dominati come da una forza cieca; che essi eseguono il loro compito con il minore possibile impiego di energia e nelle

condizioni più adeguate alla loro natura umana e più degne di essa. Ma questo rimane sempre un regno della necessità. Al di là di esso comincia lo sviluppo delle capacità umane, che è fine a se stesso, il vero regno della libertà che tuttavia può fiorire soltanto sulle basi di quel regno della necessità» (14).

Ci avviciniamo maggiormente al problema dell'alienazione come problema psicologico e morale se consideriamo, sotto questo profilo, le affermazioni di Marx. Secondo lui, l'alienazione corrompe e perverte tutti i valori umani. Facendo dell'attività economica e dei valori a essa connessi, ad esempio «il guadagno, il lavoro, l'economia e la società», come egli scrive nel terzo volume del "Capitale" (15), il valore supremo della vita, l'uomo non riesce a sviluppare i veri valori morali dell'umanità, «... la ricchezza in fatto di buona coscienza, di virtù, eccetera; ma come posso essere virtuoso se non sono, e come posso avere una buona coscienza, se non so nulla?» (16). In uno stato di alienazione, ogni sfera della vita, la sfera economica e quella morale, è indipendente dall'altra, «... e infatti ognuna di queste due sfere rappresenta un modo determinato di estraniamento umano e fissa un ambito particolare di attività essenziale estraniata; ognuna si riferisce in forma estraniata all'estraniamento dell'altra» (17).

Marx prevede con chiarezza sorprendente il fatto che le necessità dell'uomo in una società alienata sarebbero degenerare in vere e proprie debolezze. Nel capitalismo, come lo vede Marx,

«ogni uomo s'ingegna di procurare all'altro uomo un nuovo bisogno, per costringerlo a un nuovo sacrificio, per ridurlo a una nuova dipendenza e spingerlo a un nuovo modo di godimento e quindi di rovina economica. Ognuno cerca di creare al di sopra dell'altro una forza essenziale estranea per trovarvi la soddisfazione del proprio bisogno egoistico. Con la massa degli oggetti cresce quindi la sfera degli esseri estranei, ai quali l'uomo è soggiogato, e ogni nuovo prodotto è un nuovo potenziamento del reciproco inganno e delle reciproche spogliazioni. L'uomo diventa tanto più povero come uomo, ha tanto più bisogno del denaro, per impadronirsi dell'essere ostile, e la potenza del suo denaro sta giusto in proporzione

inversa alla massa della produzione; in altre parole, la sua miseria cresce nella misura in cui aumenta la potenza del denaro. Perciò il bisogno del denaro è il vero bisogno prodotto dall'economia politica, il solo bisogno che essa produce. La quantità del denaro diventa sempre più il suo unico attributo di potenza: come il denaro ha ridotto ogni essere alla propria astrazione, così esso si riduce nel suo proprio movimento a mera quantità. La sua vera misura è di essere smisurato e smoderato. Così si presenta la cosa anche dal punto di vista soggettivo: in parte l'estensione dei prodotti e dei bisogni si fa schiava - schiava ingegnosa e sempre calcolatrice - di appetiti disumani, raffinati, innaturali, e immaginari; la proprietà privata non sa fare del bisogno grossolano un bisogno umano; il suo idealismo è l'immaginazione, l'arbitrio, il capriccio. L'eunuco non adula il suo despota più bassamente e non cerca con mezzi più infami di eccitare la di lui ottusa capacità di godere per carpirgli qualche favore, di quanto l'eunuco dell'industria, il produttore, al fine di carpire qualche po' di denaro e di cavare gli zecchini dalle tasche del prossimo cristianamente amato, non si adatti ai più abietti capricci dei propri simili, non faccia la parte di mezzano tra i propri simili e i loro bisogni, non ecciti i loro appetiti morbosi, non spii ogni loro debolezza per esigere poi il prezzo dei suoi buoni uffici. Ogni prodotto è un'esca con cui si vuol attrarre a sé ciò che costituisce l'essenza dell'altro, il suo denaro; ogni bisogno reale o soltanto possibile è una debolezza che farà cascare la mosca nella pania -sfruttamento universale dell'essere sociale dell'uomo; allo stesso modo che ogni imperfezione dell'uomo è un vincolo che lo unisce col cielo, è il lato in cui il suo cuore è accessibile ai preti. Ogni necessità è un'occasione per presentarsi al proprio prossimo sotto le più allettanti spoglie e dirgli: caro amico, io ti do quel che ti è necessario, ma tu conosci la "conditio sine qua non", tu sai con quale inchiostro devi scrivere l'impegno che assumi con me; nel momento stesso in cui ti procuro un godimento, ti scortico» (18).

L'uomo così assoggettato ai bisogni derivanti dall'alienazione è «... un essere tanto spiritualmente che fisicamente disumanizzato... la merce cosciente di sé e per sé attiva...» (19). Questa merce umana conosce un solo modo di

avere rapporto col mondo esterno, quello di possederlo e consumarlo (usarlo). Quanto più l'uomo è alienato tanto più il senso del possesso e dell'uso costituisce la sua relazione col mondo.

«Quanto meno tu sei, quanto meno realizzi la tua vita, tanto più hai, tanto più grande è la tua vita alienata, tanto più accumuli del tuo essere estraniato» (20).

Trattando il concetto di alienazione in Marx, potrebbe riuscire interessante indicare la stretta connessione esistente tra il fenomeno dell'alienazione e quello del transfert che costituisce uno dei concetti fondamentali nel sistema di Freud. Egli aveva osservato che il paziente tendeva a innamorarsi dell'analista, ad averne paura o a odiarlo senza tenere minimamente conto dell'effettiva personalità di quest'ultimo. Freud credeva di avere trovato la spiegazione teorica di tale fenomeno supponendo che il paziente trasferisse nella persona dell'analista i sentimenti di amore, di paura e di odio provati da bambino verso i genitori. Nel transfert, Freud pensava, il bambino che continua a esistere nel paziente adulto stabilisce un rapporto con l'analista come se questi fosse suo padre o sua madre. Indubbiamente l'interpretazione data da Freud al fenomeno del transfert è convalidata da molte prove e contiene una buona dose di verità, tuttavia non è un'interpretazione esauriente. Il paziente adulto non è un bambino, e parlare del bambino che è in lui significa usare un linguaggio topologico che non rende giustizia alla complessità dei fatti. Il nevrotico adulto è un essere alienato: non si sente forte, è spaventato e inibito perché non sperimenta se stesso come il soggetto e l'autore dei suoi atti e delle sue esperienze. E' nevrotico perché è alienato. Per vincere la sensazione di vuoto interiore e di impotenza, sceglie un oggetto sul quale proietta tutte le proprie qualità umane: il suo amore, la sua intelligenza, il suo coraggio, eccetera. Sottomettendosi a tale oggetto, egli si sente in contatto con le sue stesse qualità e, di conseguenza, si sente forte, saggio, coraggioso e sicuro. La perdita dell'oggetto comporta il pericolo di perdere se stesso. Questo meccanismo, cioè l'idolatria per un oggetto, fondato sull'alienazione dell'individuo, è il fulcro della dinamica del transfert, capace di

dare al fenomeno la sua carica e intensità. Si può verificare il caso che l'individuo meno alienato trasferisca parte della sua esperienza infantile sull'analista, ma l'intensità del processo sarebbe scarsa. Il paziente alienato, che ricerca e ha bisogno di un idolo, trova l'analista e solitamente gli attribuisce le qualità del padre e della madre in quanto sono state le due persone maggiormente investite di autorità da lui conosciute da bambino. Così il contenuto del transfert è solitamente collegato a modelli di comportamento infantili mentre la sua intensità è il risultato dell'alienazione del paziente. E' superfluo aggiungere che il fenomeno del transfert non è limitato alla situazione che si crea nella seduta psicoanalitica: si ritrova in tutte le forme di idolatria per personaggi autorevoli della vita politica, religiosa e sociale.

Il transfert non è il solo fenomeno di psicopatologia che possa essere inteso come espressione di alienazione. In realtà "aliéné" in francese e "alienado" in spagnolo non a caso sono parole più antiche per designare lo psicopatico, e l'inglese "alienist" si riferisce al medico che cura il pazzo cioè la persona completamente alienata (21).

L'alienazione come malattia dell'io può essere considerata il nucleo della psicopatologia dell'uomo moderno anche in quelle forme che non sono così gravi come la psicosi. Alcuni casi clinici possono servire a illustrare il processo. Il caso più evidente e frequente di alienazione è forse quello del falso «grande amore». Un uomo si è follemente innamorato; la donna, dopo avere corrisposto all'inizio, è assalita da dubbi crescenti e interrompe la relazione. Egli è sopraffatto da una prostrazione che lo porta vicino al suicidio: sente che la vita non ha più significato per lui. A livello conscio, egli giustifica la propria situazione come risultato logico di quanto è accaduto. Crede di avere vissuto per la prima volta il vero amore e pensa che avrebbe potuto provare amore e felicità con questa donna e solo con lei: se lo lascia, nessun'altra riuscirà a provocare in lui lo stesso sentimento. Perdendola, ha perso la sua sola possibilità di amare, quindi è preferibile morire. Mentre tutto questo a lui può sembrare naturale, i suoi amici si chiederanno: perché un uomo che sinora sembrava meno capace di amare rispetto alla media, adesso è così innamorato da preferire la morte a una vita senza la donna amata? Perché,

pur essendo così innamorato, sembra restio a fare concessioni e a rinunciare a certe esigenze che contrastano con quelle della donna che ama? Perché, mentre parla della sua sfortuna, parla soprattutto di sé e di quanto gli è accaduto mostrando un interesse relativamente scarso per i sentimenti della donna che ama tanto? Parlando più da vicino con un uomo così infelice, non bisogna sorprendersi se a un certo punto egli afferma di sentirsi completamente vuoto, così vuoto, effettivamente, come se avesse riposto ogni sua speranza nella ragazza. Se riuscirà a rendersi conto del significato della sua affermazione, comprenderà che la sua è la condizione dell'alienato. Egli non è mai stato capace di amare in modo attivo, di lasciare il cerchio magico del suo ego e di uscirne per identificarsi con un altro essere umano: non ha fatto altro che trasferire il suo desiderio ardente di amore nella ragazza e sentire di vivere il suo «amore» con lei mentre, in realtà, viveva solo l'illusione di amare. Quanto più ripone in lei non solo il suo desiderio di amore ma anche di vitalità, di felicità e così via, tanto più diventa povero e tanto più si sente vuoto se è separato da lei. Aveva l'illusione di amare e in realtà aveva fatto della donna un idolo, la dea dell'amore, con la convinzione di sperimentare l'amore nell'unione con lei. Inizialmente era riuscito a farsi corrispondere ma non a vincere il proprio mutismo interiore. Perderla non comporta, come egli crede, la perdita della persona amata ma la perdita di se stesso come individuo dotato di una carica di amore.

L'alienazione del pensiero non è diversa dall'alienazione sentimentale. Spesso crediamo di avere vagliato un pensiero e pensiamo che l'idea sia il risultato del nostro razioscinio mentre in effetti abbiamo trasferito la nostra capacità intellettuale negli idoli dell'opinione pubblica, della stampa, del governo o in un capo politico. Crediamo che esprimano i nostri pensieri mentre in realtà li abbiamo scelti come nostri idoli, come divinità di saggezza e di conoscenza: proprio per tale ragione siamo incapaci di rinunciare a venerarli e siamo loro schiavi perché ragioniamo con la loro testa.

Un altro esempio di alienazione, in cui il futuro si trasforma in un idolo, è l'alienazione della speranza. Si può osservare con chiarezza questa idolatria della storia nel pensiero di Robespierre:

«O posterità, dolce e tenera speranza del genere umano, tu non sei per noi una straniera; per te noi sfidiamo tutti i colpi della tirannide; la tua felicità è il premio delle nostre più dolorose lotte. Spesso scoraggiati dagli ostacoli che ci circondano, sentiamo il bisogno delle tue consolazioni; a te affidiamo il compito di completare il nostro travaglio, e il destino di tutte le generazioni non nate!... Affrettati, o posterità, per l'avvento dell'ora dell'uguaglianza, della giustizia e della felicità!» (22)

Allo stesso modo i comunisti hanno adoperato una versione falsata della filosofia della storia di Marx. La logica dell'argomentazione è la seguente: tutto ciò che è in armonia con l'orientamento della storia è necessario e quindi buono, e viceversa. Secondo tale modo di vedere, presente nella versione di Robespierre come nell'interpretazione dei comunisti, non è l'uomo che fa la storia ma è la storia che fa l'uomo. Non è l'uomo a sperare e ad avere fede nel futuro, ma è il futuro a giudicarlo e a decidere se la sua fede era giusta. Con estrema concisione Marx ha offerto una visione della storia opposta alla forma di alienazione cui ho ora accennato.

«La storia [scrive nella "Sacra Famiglia"] non fa nulla, non possiede colossali ricchezze, non combatte nessuna battaglia! E' piuttosto l'uomo, l'uomo reale e vivente, che fa tutto questo; la 'storia' non adopera l'uomo come mezzo per i suoi fini quasi egli fosse una persona estranea; essa non è altro che l'attività dell'uomo che persegue i suoi scopi» (23).

Il fenomeno dell'alienazione ha altri aspetti clinici che tratterò brevemente. Non solo tutte le forme di depressione, dipendenza e idoleggiamento (incluso il caso del «fanatico») sono espressioni dirette di alienazione o forme di compensazione; il fallimento derivante dalla mancata sperimentazione della propria identità, che è il fenomeno centrale alla base delle forme psicopatologiche, è anch'esso un risultato dell'alienazione. Proprio perché l'individuo alienato ha trasferito le sue funzioni emotive e intellettive su un oggetto esterno, egli non è se stesso, non possiede alcuna coscienza

«dell'io», della propria identità. La mancanza di questa coscienza dell'identità comporta numerose conseguenze, tra le quali la principale e più diffusa è quella di impedire l'integrazione della personalità totale. L'individuo rimane perciò dissociato: egli o è privo della capacità di «volere una sola cosa», per usare le parole di Kierkegaard o, se gli sembra di volere una cosa, la sua volontà manca di autenticità.

Nel senso più ampio, ogni nevrosi può essere considerata una conseguenza dell'alienazione; ciò si verifica in quanto è fatto caratteristico della nevrosi che una passione (per esempio il denaro, il potere, le donne eccetera) divenga dominante e si separi dalla personalità totale giungendo così a condizionare l'individuo. La passione è il suo idolo, e a essa si sottomette anche se gli accade di razionalizzare la natura del suo idolo dandogli nomi diversi e spesso allettanti. Egli è dominato da un desiderio parziale, trasferisce tutto quello che ha lasciato su tale desiderio e diviene più debole nella misura in cui «esso» si rafforza. Si è estraniato da se stesso proprio perché «egli» è divenuto schiavo di una parte di sé.

Se consideriamo l'alienazione un fenomeno patologico non dobbiamo tuttavia trascurare il fatto che Hegel e Marx lo giudicarono un fenomeno "necessario" inerente al processo dell'evoluzione umana. Ciò vale sia per l'alienazione della ragione sia per quella dell'amore. Solo nella misura in cui sono in grado di distinguere tra il mondo esterno e me stesso, vale a dire, solamente se il mondo esterno diviene un oggetto, riesco a coglierlo e a farne il mio mondo ridiventando tutt'uno con esso. Anche il neonato che non concepisce ancora il mondo come «oggetto» non riesce a coglierlo con la ragione e a congiungersi a esso. E' necessario che l'uomo sperimenti l'alienazione per riuscire a superare questa scissione sul piano razionale. La stessa cosa vale per l'amore. Finché il bambino non si sia distaccato dal mondo esterno resterà parte di esso e di conseguenza non sarà capace di amare. Per potere amare, «l'altro» deve divenire un estraneo, per poi cessare di essere tale nell'atto di amore diventando me stesso. L'amore presuppone l'alienazione e al tempo stesso la supera. Si può trovare la stessa idea nel concetto profetico dell'epoca messianica e in quello marxista del socialismo. Nel paradiso, l'uomo si identificava ancora con la natura e non era cosciente

di sé quale essere distinto da essa e dai suoi simili. Con il suo atto di disubbidienza l'uomo acquista autocoscienza e il mondo gli diviene estraneo. Nel processo storico, secondo il concetto profetico, l'uomo sviluppa le sue capacità umane con tale pienezza da acquistare alla fine una nuova armonia con gli uomini e con la natura. Il socialismo come lo intende Marx potrà attuarsi soltanto quando l'uomo avrà spezzato tutti gli antichi legami e, divenuto completamente alienato, sarà così capace di ricongiungersi all'uomo e alla natura senza sacrificare la sua integrità e la sua individualità.

Il concetto di alienazione ha le sue radici in una fase precedente alla tradizione occidentale, nel pensiero dei profeti del Vecchio Testamento e più precisamente nel loro concetto di idolatria. I profeti del monoteismo non denunciarono l'idolatria delle religioni pagane soprattutto perché esse veneravano numerosi dèi invece di uno solo: la differenza essenziale tra monoteismo e politeismo non risiede nel numero degli dèi bensì nel fenomeno dell'alienazione. L'uomo spende le sue energie e le sue capacità artistiche per costruire un idolo il quale non è altro che il risultato del suo stesso sforzo umano. Le sue forze vitali sono confluite in una «cosa» e questa, una volta trasformata in idolo, non è più sentita quale risultato del suo sforzo produttivo ma come qualcosa al di fuori di lui, qualcosa che si pone al di sopra e contro di lui, qualcosa che egli venera e a cui si sottomette. Come dice il profeta Osea (14°, 4):

"Assur non potrà salvarci:
non confideremo più nei nostri eserciti,
non diremo più «nostro Dio»
un idolo fatto con le nostre mani.
Sì, l'orfano solo in te trova misericordia".

L'idolatra si inginocchia davanti al prodotto delle proprie mani. L'idolo rappresenta le sue stesse forze vitali sotto forma alienata. Invece secondo il principio del monoteismo l'uomo è infinito e non esiste in lui una qualità parziale che abbia carattere ipostatico e che lo rappresenti totalmente. Nella concezione monoteistica la natura di Dio non può essere scoperta né definita perché Dio non è una «cosa». L'uomo, in

quanto creato a immagine di Dio, è dotato di infinite qualità. Nell'idolatria egli si inginocchia e si sottomette alla proiezione di una sua particolare qualità, non sperimenta se stesso come il centro dal quale si irradiano atti promossi dalla ragione e dal cuore. Egli si riduce a una cosa, il suo prossimo si riduce a una cosa, proprio come i suoi dèi sono cose.

"Oro e argento son gl'idoli delle genti,
fattura delle mani dell'uomo.
Hanno la bocca e non parlano,
hanno gli occhi ma non vedono,
hanno gli orecchi e non sentono,
non c'è fiato nella bocca loro.
Sian com'essi quei che li fanno,
e chiunque in essi confida". [Salmo 135]

L'uomo moderno della società industriale ha cambiato la forma e l'intensità dell'idolatria. E' divenuto un oggetto in balia di cieche forze economiche che dominano la sua vita: venera l'opera delle sue mani trasformando se stesso in cosa. L'alienazione non è propria soltanto della classe operaia (in realtà un operaio specializzato non è tanto alienato quanto coloro che manipolano uomini e simboli) ma coinvolge ognuno di noi. Tale processo di alienazione in atto nei paesi industrializzati europei e americani, indipendentemente dalla loro struttura politica, ha dato origine a nuovi movimenti di protesta. La rinascita dell'umanesimo socialista è un sintomo di tale protesta. Proprio perché l'alienazione ha raggiunto un punto tale da rasentare la pazzia nell'intero mondo industrializzato, minando e distruggendo le sue tradizioni religiose, spirituali e politiche, e minacciando il suo annientamento con la guerra nucleare, a molti risulta ora più chiaro che Marx aveva individuato il motivo fondamentale della malattia dell'uomo moderno. Non solo egli aveva individuato tale «malattia», come Feuerbach e Kierkegaard, ma aveva dimostrato che l'idolatria contemporanea è connessa all'attuale modo di produzione e che la si può cambiare solo trasformando l'assetto economico-sociale contemporaneamente a una liberazione spirituale dell'uomo.

Esaminando le rispettive opinioni di Marx e di Freud sulle

malattie mentali, risulta evidente che Freud si occupa soprattutto della patologia individuale mentre Marx si occupa della patologia che interessa una società e che deriva dal particolare sistema di quella società. Inoltre è chiaro che il contenuto della psicopatologia è del tutto diverso in Marx e in Freud. Freud individua l'aspetto patologico soprattutto nell'incapacità di trovare un equilibrio soddisfacente tra Id ed Ego, tra le esigenze istintuali e quelle della realtà; per Marx la malattia principale è quella che il diciannovesimo secolo chiamò "la maladie du siècle": l'estraniamento dell'uomo dalla sua stessa umanità e quindi dal suo simile. Tuttavia, spesso sfugge il fatto che Freud non pensò esclusivamente in termini di patologia individuale. Egli parla anche di una «nevrosi sociale»,

«Se l'evoluzione della civiltà è tanto simile allo sviluppo dell'individuo, e se in ambedue sono usati metodi uguali, non sarebbe giustificata una diagnosi la quale sostenesse che alcune civiltà o epoche - o possibilmente l'intero genere umano - sono divenuti 'nevrotici' sotto la pressione delle tendenze civilizzatrici? All'indagine analitica di queste nevrosi potrebbero seguire consigli terapeutici di grande interesse pratico. Non vorrei dire che un simile tentativo di applicare la psicoanalisi alla società sarebbe insensato o sterile. Ma bisogna essere molto cauti e non dimenticare che dopo tutto si tratta solo di analogie, e che è pericoloso, non solo con gli uomini ma anche coi concetti, strapparli dalla sfera in cui sono sorti e maturati. La diagnosi di nevrosi collettive, inoltre, s'imbatterebbe in una speciale difficoltà. Nelle nevrosi dei singoli possiamo usare, come punto di partenza, il contrasto fra il malato e l'ambiente, che riteniamo 'normale'. Ma per un'intera società malata non avremmo un simile sfondo, e si dovrebbe supplire altrimenti. E circa l'applicazione della terapia, a che cosa gioverebbe la più acuta analisi delle nevrosi sociali, visto che nessuno ha il potere di spingere l'intera comunità a curarsi? A dispetto di tutte queste difficoltà possiamo attenderci che un giorno qualcuno intraprenda questo studio sulla patologia sociale» (24).

Nonostante l'interesse di Freud per le «nevrosi sociali» (25),

tra il pensiero di Marx e quello di Freud permane una differenza fondamentale. Marx considera l'uomo formato dalla sua società, e scorge quindi le radici della patologia nelle caratteristiche specifiche dell'organizzazione sociale. Freud crede invece che la sua formazione dipenda essenzialmente dalla sua esperienza nel gruppo familiare ma trascura il fatto che la famiglia rappresenta la società e ne è lo strumento; egli giudica le varie società in base alla quantità di repressione da loro imposta anziché in base alla qualità della loro organizzazione e della pressione esercitata da questa sul modo di pensare e di sentire di una data società.

Nell'esporre la differenza di opinioni fra Marx e Freud sulla psicopatologia si deve accennare, sia pure brevemente, a un altro aspetto che i due pensatori trattano seguendo lo stesso metodo. Secondo Freud, lo stadio di narcisismo primario del neonato e il successivo stadio orale e anale dello sviluppo della libido, sono «normali» in quanto sono tappe necessarie nel processo di evoluzione. Il neonato dipendente e avido non è malato. E' invece malato l'adulto dipendente e avido che ha subito un processo di «fissazione» o di «regressione» allo stadio orale del bambino. I principali bisogni e gli sforzi per soddisfarli sono gli stessi nel neonato e nell'adulto; perché allora uno è sano e l'altro è malato? La soluzione ci viene ovviamente dal concetto di evoluzione. Ciò che è normale in un certo stadio è patologico in un altro; in altri termini, ciò che è necessario in un certo stadio è anche normale e razionale, ciò che non è necessario dal punto di vista dell'evoluzione è irrazionale e patologico. L'adulto che «ripete» uno stadio infantile, di fatto non lo ripete, e non può ripeterlo, proprio perché non è più un bambino.

Seguendo Hegel, Marx usa un metodo analogo per studiare l'evoluzione dell'uomo nella società. L'uomo primitivo, l'uomo medioevale e l'uomo alienato della società industriale sono al tempo stesso malati e sani perché il loro stadio di sviluppo è uno stadio necessario. Proprio come il neonato deve maturare fisiologicamente per diventare adulto, così la razza umana deve maturare da un punto di vista sociale nel progressivo controllo della natura e della società per realizzare pienamente la sua umanità. Ogni irrazionalità del passato, anche se deplorabile, è razionale in quanto era necessaria. Ma quando la

razza umana si arresta a uno stadio di sviluppo che avrebbe già dovuto superare, quando si trova in contraddizione con le possibilità offerte dalla situazione storica, la sua esistenza è allora irrazionale, o, se Marx avesse usato questo termine, patologica. Il concetto di patologia, in Marx come in Freud, può essere compreso pienamente solo alla luce della loro concezione evoluzionista della storia dell'individuo e della storia dell'umanità.

NOTE.

(1). Il concetto di alienazione è diventato sempre più il tema centrale della discussione delle idee di Marx in Inghilterra, Francia, Germania e negli Stati Uniti, come pure in Jugoslavia e in Polonia. La maggioranza di coloro che sono interessati a questa discussione, la quale impegna teologi cattolici e protestanti come pure socialisti umanisti, sostiene che l'alienazione e il compito di superarla costituiscono l'idea centrale del socialismo umanista di Marx e il fine stesso del socialismo, tanto più che c'è una piena continuità tra le opere giovanili di Marx e quelle della sua maturità, nonostante i mutamenti di terminologia e di tono (a questo gruppo appartengono, per nominarne solo alcuni, Rubel, Goldmann, Bottomore, Fromm, Petrovic, Markovic, Vranicki, Bloch e Lukacs). Altri autori come D. Bell, L. Feuer, e in una certa misura C. W. Mills, sostengono che l'alienazione in Marx non è un tema interessante o che non è un tema centrale.

(2). Confer la trattazione dell'alienazione in R. Tucker, op. cit.

(3). "Manoscritti economico-filosofici", trad. it. cit., p. 71. Non è azzardato supporre che Marx, nella sua teoria erronea del crescente impoverimento dell'operaio nel processo dell'evoluzione capitalista, sia stato influenzato da questa analogia fra l'alienazione economica e quella religiosa, anche se il suo assunto economico "sembra" non sia altro che la conseguenza logica della sua teoria economica del lavoro, del valore e di altri fattori.

(4). Ibid., p. 72

(5) Ibid., p. 74

(6) Ibid, p. 175

(7) Ibid, P. 79

(8) Ibid., p. 79

(9). "L'ideologia tedesca", trad. it. cit., p. 24.

(10).Ibid.

(11). "Il capitale", trad. it. cit., vol. 1, tomo 2, p.p. 128-129. L'intero problema della continuità del concetto di alienazione nel pensiero di Marx è stato trattato in modo eccellente da R. Tucker in "Philosophy and Myth in Karl Marx", cit. Confer anche il capitolo sulla continuità del pensiero di Marx nel mio "Marx's Concept of Man", cit.

(12). "Il capitale", trad. it. cit., vol. 1, tomo 2, p. 196.

(13). Ibid., p. 201.

(14 Ibid., vol. 3, tomo 3, p.p. 231-232.

(15). Questi valori, sia detto per inciso, non sono solo quelli del capitalismo del diciannovesimo secolo ma sono i valori più importanti dell'Unione Sovietica contemporanea. Confer una dettagliata discussione di questo punto in E. Fromm, "May Man Prevail?", New York, Doubleday and Anchor Books, 1961; (trad. it., "Può l'uomo prevalere?", Milano, Bompiani, 1963).

(16). "Manoscritti economico-filosofici" del 1844, trad. it. cit., p. 133

(17). Ibid.

(18). Ibid., p.p. 127-128

(19). Ibid., p. 90.

(20). Ibid., p. 131.

(21). Confer la mia discussione di questo punto in "The Sane Society", New York, Rinehart & Company, Inc., 1955, p.p. 121 segg.; (trad. it., "Psicanalisi della società contemporanea", Milano, Edizioni di Comunità, 1964); e in R. Tucker, op. cit. p.p. 144 segg. Confer anche le osservazioni di Karen Horney in "Neuroses and Human Growth" sulla tendenza ad avere un atteggiamento passivo anziché attivo, e le relative citazioni del testo di Horney fatte da Tucker.

(22). Citato da Carl L. Becker, "The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers", Yale, Yale University Press, 1932, p.p. 142-143 (trad. it., "La città celeste dei filosofi settecenteschi", Napoli, Riccardo Ricciardi editore, 1945, p.p. 113-114).

(23). Karl Marx, "Die Heilige Familie" in MEGA, I Abteilung, Band 3 (trad. it., "La sacra famiglia", Roma, Edizioni Rinascita, 1954).

(24). Sigmund Freud, "Das Unbehagen in der Kultur", Wien, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1930 (trad. it., "Il disagio nella civiltà", Roma, Editrice Scienza Moderna, 1949, p.p. 148-149).

(25). In "Psicanalisi della società contemporanea", ho tentato un'analisi delle «nevrosi sociali» del nostro tempo, cioè della «patologia della normalità».

CONCETTO DI SALUTE MENTALE

Abbiamo considerato fin qui le affinità e le divergenze fra le idee di Marx e di Freud sulla patologia individuale e sociale. Dobbiamo ora esaminare quali sono le affinità e le diversità per quanto riguarda il concetto di salute mentale. Cominciamo da Freud. Secondo lui, solo l'uomo primitivo, considerato da un certo punto di vista, può essere considerato «sano». Egli soddisfa ogni sua esigenza istintuale senza necessità di repressione, frustrazione o sublimazione. (Che l'immagine di Freud dell'uomo primitivo, dalla vita senza limitazioni e piena di soddisfazioni istintuali, sia un'invenzione romantica è già stato chiarito in modo esauriente dagli antropologi contemporanei.) Ma quando Freud passa dalla speculazione storica all'esame clinico dell'uomo contemporaneo, questa immagine della salute mentale dei primitivi ha scarsa importanza. Anche se vogliamo tenere presente che l'uomo civile non può essere completamente sano (o felice), Freud ha nondimeno dei criteri precisi su quanto costituisce la salute mentale. Questi criteri devono essere visti alla luce della sua teoria dell'evoluzione che ha due aspetti principali: l'evoluzione della libido e l'evoluzione dei rapporti dell'uomo con gli altri. Nella teoria dell'evoluzione della libido, Freud afferma che la libido, cioè l'energia dell'impulso sessuale, subisce un'evoluzione. Essa è inizialmente concentrata sulle attività orali del bambino - succhiare e mordere - e più tardi sulle attività anali, evacuazione. Verso i cinque o sei anni, la libido si concentra per la prima volta sugli organi genitali; tuttavia a questa età la sessualità non ha ancora raggiunto il suo pieno sviluppo, e fra la prima «fase fallica», verso i sei anni, e l'inizio della pubertà vi è un «periodo di latenza», durante il quale l'evoluzione sessuale subisce una stasi e solo con la pubertà lo sviluppo della libido raggiunge la maturità.

Comunque, lo sviluppo della libido segue un corso tutt'altro

che semplice. Molte circostanze, soprattutto l'appagamento esagerato o la frustrazione eccessiva, possono determinare nel fanciullo un «arresto» a un livello precedente, cioè è possibile che non si raggiunga mai un pieno sviluppo genitale o che si regredisca a una fase precedente anche dopo avere raggiunto il livello genitale. Ne consegue che l'adulto potrà presentare sintomi di nevrosi (come l'impotenza) o atteggiamenti nevrotici (come nelle persone passive eccessivamente dipendenti). Per Freud l'individuo «sano» è quello che ha raggiunto il «livello genitale» senza regressioni, vivendo un'esistenza adulta che gli permette di lavorare e di avere una soddisfazione sessuale adeguata; o, in altre parole, è sano l'individuo che produce cose e riproduce la razza. L'altro aspetto dell'individuo, «sano» riguarda i suoi rapporti con le cose, rapporti che il bambino appena nato non ha ancora. Il neonato è infatti in uno stato di «narcisismo primitivo» in cui le esperienze corporali e mentali sono le uniche realtà: il mondo esterno non esiste ancora da un punto di vista concettuale e tanto meno da un punto di vista emotivo. Nel bambino si sviluppa poi un grande attaccamento alla madre che, almeno nel maschio, diventa attaccamento sessuale ed è interrotto dal timore della minaccia di castrazione del padre. Il fanciullo passa dall'attaccamento alla madre alla fedeltà al padre e, al tempo stesso, si identifica con lui incorporandone gli ordini e i divieti. Attraverso questo processo egli raggiunge la sua indipendenza dal padre e dalla madre. Per Freud quindi l'individuo sano è quello che ha raggiunto la fase genitale e che, affidandosi al suo giudizio e alla sua forza, è diventato padrone di se stesso, indipendente cioè dal padre e dalla madre. Ma anche se le caratteristiche principali del concetto freudiano di salute mentale sono chiare, non si può negare che questo concetto rimanga un po' vago: vi mancano la precisione e la penetrazione che egli ha invece del concetto di malattia mentale. In realtà, Freud concepisce un membro integrato della classe media qual è agli inizi del ventesimo secolo, concepisce cioè un individuo forte sotto l'aspetto economico e sessuale.

Il ritratto che dà Marx dell'uomo sano è radicato nel concetto umanista dell'uomo indipendente, attivo, produttivo, come lo hanno sviluppato Spinoza, Goethe e Hegel. La

concezione dell'uomo sano in Marx e in Freud coincide per quanto riguarda l'indipendenza. Ma il concetto di Marx trascende quello di Freud perché l'indipendenza in Freud è limitata; il figlio si rende indipendente dal padre incorporandone il sistema di ordini e proibizioni: in tale modo porta in sé l'autorità paterna restando ubbidiente e dipendente dal padre e, in modo indiretto, dall'autorità sociale. Per Marx indipendenza e libertà sono insite nell'atto dell'autocreazione. Egli scrisse:

«Un essere si considera indipendente soltanto quando è padrone di sé, ed è padrone di sé soltanto quando è debitore a se stesso della propria esistenza. Un uomo, che vive della grazia altrui, si considera come un essere dipendente. Ma io vivo completamente della grazia altrui quando sono debitore verso l'altro non soltanto del sostentamento della mia vita, ma anche quando questi ha oltre a ciò creato la mia vita, è la fonte della mia vita; e la mia vita ha necessariamente un tale fondamento fuori di sé, quando non è la mia propria creazione» (1).

Oppure, sempre usando le parole di Marx, l'uomo è indipendente solo quando: «... si appropria del suo essere onnilaterale in maniera onnilaterale, e quindi come uomo totale» cioè quando sono presenti «tutti i rapporti umani che l'uomo ha col mondo, vedere, udire, odorare, gustare, toccare, pensare, intuire, sentire, volere, agire, amare, in breve tutti gli organi che costituiscono la sua individualità...» (2). Infine, se egli non è solo libero "da" ma anche libero "di". Per Marx, la libertà e l'indipendenza non erano semplicemente libertà politica ed economica secondo i principi liberali ma la precisa attuazione dell'individualità. Il suo concetto di socialismo era precisamente quello di un ordine sociale che serva all'attuazione dell'individualità personale. Marx scrisse che un comunismo ancora rozzo

«... si mostra in duplice forma: anzitutto, il dominio della proprietà sulle cose è così grande ai suoi occhi che esso vuole annientare tutto ciò che non è atto ad essere posseduto da tutti come proprietà privata; vuole quindi prescindere

violentemente dal talento, eccetera. Il possesso fisico immediato ha per esso il valore di unico scopo della vita e dell'esistenza; l'attività degli operai non viene soppressa ma estesa a tutti gli uomini; il rapporto della proprietà privata rimane il rapporto della comunità col mondo delle cose; infine tale movimento che consiste nell'opporre la proprietà privata generale alla proprietà privata, si esprime in una forma animale come la seguente: al matrimonio (che è indubbiamente una forma di proprietà privata esclusiva) si contrappone la comunanza delle donne, dove la donna diventa proprietà della comunità, una proprietà comune. Si può dire che questa idea della comunanza delle donne (3) è il mistero rivelato di questo comunismo ancor rozzo e materiale. Allo stesso modo che la donna passa dal matrimonio alla prostituzione generale, così l'intero mondo della ricchezza, cioè dell'essenza oggettiva dell'uomo, passa dal rapporto di matrimonio esclusivo col proprietario privato al rapporto di prostituzione generale con la comunità. Questo comunismo, in quanto nega ovunque la personalità dell'uomo, non è proprio altro che l'espressione conseguente della proprietà privata, la quale è questa negazione. L'invidia universale, che si trasforma in una forza, non è altro che la forma mascherata sotto cui si presenta l'avidità, e in cui trova ma soltanto in un altro modo la propria soddisfazione. L'idea di ogni proprietà privata come tale è per lo meno rivolta contro la proprietà privata più ricca sotto la forma di invidia e di tendenza al livellamento, tanto che questa stessa invidia e questa stessa tendenza al livellamento costituiscono persino l'essenza della concorrenza. Il comunista rozzo non è che il compimento di questa invidia e di questo livellamento partendo dalla rappresentazione minima. Egli ha una misura determinata e limitata. Proprio la negazione astratta dell'intero mondo della cultura e della civiltà, il ritorno alla semplicità innaturale dell'uomo povero e senza bisogni, che non solo non è andato oltre la proprietà privata ma non vi è neppure ancora arrivato, dimostrano quanto poco questa soppressione della proprietà privata sia una appropriazione reale. La comunità non è altro che una comunità del lavoro e l'uguaglianza del salario, il quale viene pagato dal capitale comune, dalla comunità in veste di capitalista generale. Entrambi i termini del rapporto vengono

elevati ad una universalità rappresentata: il lavoro in quanto è la determinazione in cui ciascuno è posto, il capitale in quanto è la generalità riconosciuta e la potenza ormai riconosciuta della comunità» (4).

L'uomo indipendente di Freud si è emancipato dalla dipendenza dalla madre; l'uomo indipendente di Marx si è emancipato dalla dipendenza dalla natura. Comunque c'è una differenza importante tra i due concetti di indipendenza. L'uomo indipendente di Freud è fondamentalmente un uomo autosufficiente; egli ha bisogno degli altri solo come mezzo per soddisfare i suoi desideri istintuali: dal momento che l'uomo e la donna hanno bisogno l'uno dell'altra questa soddisfazione è senza dubbio reciproca.

Il rapporto non è sociale in modo primario ma solo in modo secondario, come in un mercato i singoli compratori e venditori sono uniti dal loro reciproco interesse allo scambio. Per Marx l'uomo è innanzi tutto un essere sociale, egli ha bisogno del suo simile non come mezzo per soddisfare i propri desideri ma perché egli è tale che è completo come uomo solo se è in relazione con i suoi simili e con la natura.

L'uomo libero e indipendente è inteso da Marx come un uomo che sia al tempo stesso attivo, bene inserito nei suoi rapporti sociali e nel mondo del lavoro. Spinoza, che ebbe una notevole influenza su Marx, come la ebbe su Hegel e Goethe, sosteneva che l'attività e la passività a essa contrapposta sono concetti fondamentali per la comprensione dell'uomo. Egli fece una distinzione fra emozioni attive e passive: le prime (forza e generosità) hanno origine nell'individuo e si accompagnano a idee adeguate; le altre dominano l'uomo, lo rendono schiavo delle passioni e sono rapportate a idee irrazionali e inadeguate. Goethe e Hegel mettendo in rilievo la natura della vera conoscenza hanno arricchito questa connessione tra conoscenza e affettività. La conoscenza non si ottiene con un atteggiamento di rottura fra soggetto e oggetto ma con un atteggiamento di relazione. Come scrisse Goethe:

«L'uomo conosce se stesso solo in quanto conosce il mondo, conosce il mondo solo dentro di sé ed è consapevole di sé solo se immerso nel mondo. Ogni nuovo oggetto, ove sia conosciuto

a fondo, mette in funzione un nuovo organo in noi» (6).

Nel "Faust", Goethe mise in rilievo nel modo più cospicuo questo concetto dell'uomo «sempre in lotta». Né la conoscenza né il potere né il sesso possono dare una risposta soddisfacente e definitiva alla domanda posta all'uomo dalla sua stessa esistenza. Il concetto dell'uomo in Marx era dinamico: solo l'uomo libero, produttivo e unito al suo simile, può dare la giusta risposta alla propria esistenza. La passione umana, egli diceva, «è la forza essenziale dell'uomo che lotta energicamente per il suo obbiettivo». Le forze stesse dell'uomo si sviluppano solo nel processo di relazione col mondo.

«L'occhio è diventato occhio umano non appena il suo oggetto è diventato un oggetto sociale, umano, che procede dall'uomo per l'uomo. Perciò i sensi sono diventati immediatamente, nella loro prassi, dei teorici. Essi si riferiscono alla cosa in grazia della cosa; ma la cosa stessa implica un riferimento oggettivo umano a se stessa e all'uomo, e viceversa. Il bisogno o il godimento hanno perciò perduto la loro natura egoistica, e la natura ha perduto la sua meta utilità, dal momento che l'utile è diventato l'utile umano. (Io mi posso in pratica comportare umanamente con la cosa solo se la cosa si comporta umanamente con l'Uomo)» (7).

Proprio come i nostri sensi si sviluppano e divengono umani nel processo della loro relazione produttiva con la natura, la nostra relazione con gli altri, per Marx, diviene umana nell'atto di amore.

«Se presupponi l'uomo come uomo e il suo rapporto col mondo come un rapporto umano, potrai scambiare amore soltanto con amore, fiducia solo con fiducia, eccetera. Se vuoi godere dell'arte, devi essere un uomo artisticamente educato; se vuoi esercitare qualche influsso sugli altri uomini, devi essere un uomo che agisce sugli altri uomini stimolandoli e sollecitandoli realmente. Ognuno dei tuoi rapporti con l'uomo, e con la natura, deve essere una manifestazione determinata e corrispondente all'oggetto della tua volontà, della tua vita individuale nella sua realtà. Se tu ami senza suscitare una

amorosa corrispondenza, cioè se il tuo amore come amore non produce una corrispondenza d'amore, se nella tua manifestazione vitale di uomo amante non fai di te stesso un uomo amato, il tuo amore è impotente, è un'infelicità» (8).

L'uomo pienamente sviluppato, e quindi sano, è l'uomo produttivo, l'uomo che ha un interesse genuino per il mondo ed è sensibile a esso: questo è l'uomo ricco. In contrasto con questo tipo di uomo, Marx così rappresenta l'uomo che vive nel sistema capitalista: «... la produzione di ciò che è troppo utile produce troppa popolazione inutile» (9). In questo sistema l'uomo "ha" molto, ma "è" poco. L'uomo realizzato è l'uomo ricco che è molto. Marx intende

«il comunismo come soppressione positiva della proprietà privata (10) intesa come autoestraniazione dell'uomo, e quindi come reale appropriazione dell'essenza dell'uomo mediante l'uomo e per l'uomo; perciò come ritorno dell'uomo per sé, dell'uomo come essere sociale, cioè umano, ritorno completo, fatto cosciente, maturato entro tutta la ricchezza dello svolgimento storico sino ad oggi. Questo comunismo s'identifica, in quanto naturalismo giunto al proprio compimento, con l'umanismo, in quanto umanismo giunto al proprio compimento, col naturalismo; è la vera risoluzione dell'antagonismo tra la natura e l'uomo, tra l'uomo e l'uomo, la vera risoluzione della contesa tra l'esistenza e l'essenza, tra l'oggettivazione e l'autoaffermazione, tra la libertà e la necessità, tra l'individuo e la specie. E' la soluzione dell'enigma della storia, ed è consapevole di essere questa soluzione»(11).

NOTE.

(1). K. Marx, "Manoscritti economico-filosofici del 1844", trad. it. cit., p. 123.

(2). Ibid., p. 116,

(3). Marx qui si riferisce alle considerazioni di certi pensatori comunisti eccentrici del suo tempo i quali pensavano che, se tutto è proprietà comune, anche le donne dovrebbero esserlo.

(4). "Manoscritti economico-filosofici del 1844)., trad. it. cit., p.p. 108-109.

(5). Fu Alfred Adler a mettere in rilievo il carattere essenzialmente sociale della natura dell'uomo anche se non ha dato al concetto la penetrazione che esso ha in Marx e nel pensiero illuminista tedesco.

(6). J. P. Eckermann, "Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens, 1823-27", 29 gennaio 1826.

(7). "Manoscritti economico-filosofici del 1844", trad. it. cit., p. 117.

(8). Ibid., p.p. 156-157.

(9). Ibid., p. 132.

(10). Per «proprietà privata», nell'accezione usata qui e altrove, Marx non intende mai la proprietà personale dei beni di consumo, come ad esempio una casa, un tavolo, eccetera. Egli si riferisce alla proprietà del «possidente», cioè del capitalista che, in quanto possiede i mezzi di produzione, può assumere alle sue dipendenze il nullatenente, a condizioni che quest'ultimo è costretto ad accettare. Quindi la «proprietà privata», nella terminologia marxiana, si riferisce sempre alla proprietà privata nell'ambito di una società di carattere capitalista, ed è di conseguenza una categoria storico-sociale; il termine non si riferisce agli oggetti di uso quotidiano, cioè alla «proprietà personale».

(11). "Manoscritti economico-filosofici del 1844", trad. it. cit., p. 111.

CARATTERE INDIVIDUALE E CARATTERE SOCIALE

Marx pose come postulato l'interdipendenza fra la base economica di una società e le istituzioni politiche e civili, la filosofia, l'arte, la religione eccetera. La base economica, secondo la teoria marxista, determina queste ultime che costituiscono la «superstruttura ideologica». Tuttavia Marx ed Engels non dimostrarono, ed Engels lo ammise esplicitamente, in quale modo la base economica si traduca in superstruttura ideologica. Credo che, ricorrendo alla tecnica della psicoanalisi, si possa colmare la lacuna esistente nella teoria marxiana e che sia possibile indicare i meccanismi di connessione tra la struttura a base economica e la superstruttura. Una di queste connessioni consiste in quello che chiamo carattere sociale, l'altra nella natura dell'inconscio sociale che tratterò nel prossimo capitolo.

Per spiegare il concetto di «carattere sociale» dobbiamo innanzi tutto esaminare una delle scoperte più significative di Freud: il suo concetto dinamico del carattere. Prima di Freud, gli psicologi del comportamento consideravano i tratti del carattere sinonimi delle forme di comportamento. Da questo punto di vista, il carattere è definito «il tipo di comportamento caratteristico in un dato individuo» (1), mentre altri autori quali William McDougall, R. G. Gordon e Kretschmer hanno posto in evidenza l'elemento dinamico e volitivo dei tratti del carattere.

Freud elaborò non solo la prima teoria del carattere ma anche la più consistente e acuta, che definiva il carattere un sistema di conflitti che stanno alla base del comportamento ma non si identificano con esso. Per valutare il concetto dinamico del carattere in Freud, sarà utile un paragone fra i tratti del carattere e le forme di comportamento. Queste ultime sono rappresentate come azioni che una terza persona può osservare. Così, per esempio, il «coraggio», come tipo di

comportamento, si potrebbe definire un comportamento diretto a conseguire uno scopo senza che il soggetto sia trattenuto dal pericolo di perdere il proprio benessere, la libertà o la vita; oppure, si potrebbe definire la parsimonia come la tendenza a risparmiare denaro o altri beni materiali. Tuttavia, se cerchiamo la motivazione e in particolare la motivazione inconscia di tali atteggiamenti, scopriamo che la forma di comportamento dissimula tratti del carattere numerosi e del tutto diversi. Un comportamento coraggioso può essere motivato da un'ambizione tale che una persona può arrivare a rischiare la vita, in certe situazioni, unicamente per soddisfare un desiderio intenso di ammirazione; possono essere degli impulsi suicidi a portare una persona alla ricerca del pericolo perché, consciamente o inconsciamente, non attribuisce valore alla propria vita e vuole uccidersi; può essere un'assoluta mancanza di immaginazione e, in questo caso, un individuo agisce in modo coraggioso perché non è consapevole del pericolo che l'aspetta; infine, può essere una genuina dedizione a un'idea o a uno scopo a determinare l'azione di una persona, e su questo movente è stabilito per convenzione che si basa il coraggio. Considerando la cosa in modo superficiale, il comportamento in tutti questi esempi è lo stesso, nonostante i moventi siano diversi. Dico «in modo superficiale» perché, se si analizza tale comportamento, ci si accorge che moventi diversi provocano lievi ma significative differenze del comportamento stesso. Per esempio, un ufficiale in battaglia si comporterà in modo molto diverso in differenti situazioni qualora il suo coraggio sia motivato dalla dedizione a una causa piuttosto che dall'ambizione. Nel primo caso non attaccherà in determinate situazioni se i rischi non sono proporzionati agli obiettivi tattici da raggiungere; se invece egli è spinto dalla vanità, questa passione può renderlo cieco di fronte ai pericoli che minacciano lui e i suoi soldati. Il «coraggio», come tipo di comportamento, in quest'ultimo caso è ovviamente una qualità assai dubbia. Facciamo un altro esempio con la parsimonia: una persona può fare economia perché le circostanze lo richiedono ma può essere economo perché è avara e fa del risparmio un fine a sé, indipendentemente dalle reali necessità. Anche in questo caso il movente darà luogo a un diverso comportamento. Nel primo

caso, la persona sarà perfettamente in grado di distinguere una situazione in cui sia saggio risparmiare da un'altra in cui sia più saggio spendere; nel secondo risparmierà indipendentemente dal bisogno. Inoltre la conoscenza dei diversi moventi rende possibile la previsione del comportamento: nel caso di un soldato coraggioso, spinto dall'ambizione, si può prevedere che si comporterà in modo coraggioso solo se il suo ardimento verrà ricompensato; se invece un soldato è coraggioso per dedizione alla causa, è possibile prevedere che il suo comportamento sarà influenzato in misura minima dal fatto che il suo coraggio trovi o no riconoscimento.

Freud individuò qualcosa che i grandi romanzieri e drammaturghi avevano sempre saputo: come disse Balzac, lo studio del carattere riguarda «le forze dalle quali l'uomo è spinto»; il modo in cui un individuo agisce, sente e pensa è in gran parte determinato dalla peculiarità del suo carattere e non è semplicemente il risultato di reazioni razionali a situazioni reali. Freud scoprì l'aspetto dinamico dei tratti del carattere e riconobbe che la struttura del carattere di una persona rappresenta un sistema particolare in cui viene convogliata l'energia nel processo esistenziale.

Egli cercò di spiegare questa natura dinamica dei tratti del carattere combinando la sua teoria del carattere con quella della libido. Con una serie di argomentazioni brillanti e complicate, egli spiegò i diversi tratti del carattere come «sублиmazioni» («Meccanismi di difesa») delle varie forme di impulso sessuale. La natura dinamica dei tratti del carattere, secondo Freud, trae origine dalla libido.

L'orientamento del carattere, nel senso freudiano, sta all'origine delle azioni dell'uomo e di molte sue idee. Il carattere è l'equivalente della determinazione istintiva dell'animale, che l'uomo ha perduto. L'uomo agisce e pensa secondo il suo carattere e, proprio per questa ragione, come disse Eraclito «il carattere è il destino dell'uomo». L'uomo è spinto dal suo carattere ad agire e a pensare in un determinato modo e, al tempo stesso, trae soddisfazione proprio da tale comportamento.

La struttura del carattere determina l'azione, come pure i pensieri e le idee. Facciamo qualche esempio: l'individuo avaro

per regressione alla fase anale è attirato soprattutto dall'ideale del risparmio e per questo motivo tende a considerare il risparmio una delle maggiori virtù. Egli sceglierà un tenore di vita in cui cercherà di favorire il risparmio e di eliminare ogni spreco, tendendo a interpretare le situazioni in base al suo impulso dominante. Per esempio, la decisione di comprare un libro, di andare al cinema, di fare un pasto sarà dettata soprattutto da «ciò che è economico», senza neppure chiedersi se le sue condizioni economiche giustifichino un tale criterio di scelta. Egli interpreterà anche i concetti allo stesso modo. Per lui uguaglianza significa che ognuno ha esattamente la stessa quantità di beni materiali e non che gli uomini sono uguali, in quanto nessuno deve diventare strumento di un altro, come penserebbero invece persone con un diverso carattere.

Un individuo con orientamento ricettivo per regressione alla fase orale, sente che «la fonte di ogni bene» è al di fuori di lui e crede che l'unico modo per ottenere ciò che vuole (sia che si tratti di qualcosa di materiale sia che si tratti di affetto, di amore, di conoscenza e di piacere) consista nel riceverlo dall'esterno. Secondo questo orientamento, il problema dell'amore consiste quasi esclusivamente «nell'essere amati» e non nell'amare. Tali individui tendono a essere indiscriminati nella scelta dell'oggetto del loro amore, dal momento che l'essere amati è per essi un'esperienza così travolgente che si «innamorano» di chiunque dia loro amore o qualche cosa che appaia come tale. Se la persona che amano infligge loro una mortificazione o si tira indietro, ne risentono in modo eccessivo. Il loro orientamento è lo stesso nella sfera intellettuale. Se sono intelligenti, sono anche i migliori ascoltatori, dato che sono portati a ricevere le idee piuttosto che a produrle, ma, abbandonati a se stessi, si sentono paralizzati. E' tipico di tali persone avere come primo pensiero quello di trovare una persona che fornisca loro le informazioni di cui hanno bisogno, piuttosto che fare essi stessi il benché minimo sforzo. Se sono religiosi, tali individui concepiscono Dio in modo tale da attendersi ogni cosa da lui e nulla dalle proprie azioni; se non sono religiosi, il rapporto che hanno con persone o istituzioni è assai simile: sono sempre alla ricerca di un «aiutante miracoloso». Essi hanno un tipo particolare di lealtà, alla base della quale c'è la gratitudine per la mano che li

nutre e il timore di poter perdere tutto questo. Dal momento che hanno bisogno di molte mani per sentirsi protetti, debbono essere leali con molte persone. Poiché non sanno dire di no, fanno promesse e si creano dei doveri fra loro contraddittori. Dal momento che non sanno rifiutare nulla, si compiacciono di acconsentire a qualsiasi cosa e a chiunque, e la conseguente paralisi delle loro capacità critiche li rende sempre più dipendenti dagli altri. Non solo dipendono da persone autorevoli per essere aiutati sul piano intellettuale e su quello pratico, ma anche dalla gente in genere per averne l'appoggio in qualsiasi situazione. Quando sono soli si sentono smarriti perché temono di non potere fare nulla senza aiuto. Tale mancanza di iniziativa acquista importanza specie per quelle azioni che per loro stessa natura si possono compiere unicamente da soli, come prendere decisioni o assumersi responsabilità.

Nei rapporti personali, per esempio, essi chiedono consiglio proprio alla persona nei confronti della quale debbono prendere una decisione.

La tendenza allo sfruttamento, come quella ricettiva, si basa sulla premessa fondamentale che la fonte di ogni bene è esterna, che qualsiasi cosa si desideri debba essere cercata all'esterno e che non è possibile produrre niente da soli. Comunque la differenza tra le due tendenze sta nel fatto che lo sfruttatore non si aspetta di ricevere le cose dagli altri in dono, ma pensa di prenderle con la forza o con l'astuzia. Tale tendenza investe tutte le sfere di attività. In campo sentimentale e affettivo, queste persone tendono a impossessarsi e a rubare, sono portate a innamorarsi di una persona legata a un'altra. Lo stesso atteggiamento si ha per quel che concerne gli interessi intellettuali. Queste persone tenderanno non a produrre idee bensì a rubarle; ciò può verificarsi esplicitamente sotto forma di plagio, o, in modo più dissimulato, ripetendo con una diversa fraseologia le idee formulate da altri e asserendo che si tratta di idee nuove e personali. E' singolare che spesso persone di grande intelligenza adottino questo metodo anche se potrebbero elaborare idee proprie con facilità se facessero affidamento sulle loro risorse personali. La mancanza di idee originali o di autonomia creativa in persone peraltro dotate trova spesso

spiegazione nell'orientamento del carattere, piuttosto che in una mancanza innata di originalità. Lo stesso vale per quanto riguarda il loro atteggiamento verso i beni materiali: ciò che possono carpire agli altri sembra loro sempre migliore di qualsiasi cosa possano produrre da soli. Usano e sfruttano qualsiasi persona o cosa da cui possano trarre un utile. Il loro motto è: «La frutta rubata è sempre la più dolce.» Dal momento che vogliono usare e sfruttare la gente, «amano» coloro che in modo esplicito o implicito possono apparire oggetto promettente di sfruttamento, e «non sopportano» quelli che hanno spremuto fino all'osso. Un caso limite è rappresentato dal cleptomane che gode delle cose solo se le può rubare, anche se ha il denaro per comprarle.

Era necessario descrivere in modo dettagliato il concetto dinamico del carattere in Freud per preparare il terreno alla trattazione del carattere sociale.

Gli individui, nell'ambito di una data società, ovviamente differiscono nel carattere personale; infatti, se ci interessiamo di piccole differenze, non è esagerato affermare che non esistono due persone la cui struttura del carattere sia identica. Tuttavia, trascurando queste piccole differenze, saremo in grado di distinguere certi tipi di strutture del carattere che rappresentano grosso modo i vari gruppi di individui. Questi sono: il ricettivo, lo sfruttatore, l'avar, lo speculatore, il produttivo (2). Il problema della struttura del carattere acquista un'importanza che va ben oltre quella individuale se è possibile dimostrare che nazioni, società o classi nell'ambito di una data società possiedono una struttura che è loro tipica, anche se gli individui differiscono in molti modi specifici, e anche se vi sarà sempre un certo numero di individui il cui carattere non rientrerà nel quadro più vasto della struttura comune al gruppo preso nel suo insieme. Al carattere che è tipico di una società ho dato il nome di «carattere sociale».

Come il carattere individuale, il «carattere sociale» indica il modo specifico in cui l'energia viene convogliata; ne segue che, se l'energia della maggior parte dei membri di una data società è convogliata nella medesima direzione, i loro moventi sono gli stessi, e inoltre essi sono sensibili alle stesse idee e ideali. In queste pagine tenterò di dimostrare che il «carattere sociale» è un elemento essenziale al funzionamento di una società e al

tempo stesso la cinghia di trasmissione tra la struttura economica della società e le idee predominanti.

Che cos'è il carattere sociale? Con tale concetto mi riferisco al nucleo della struttura del carattere comune alla maggior parte dei membri di una stessa cultura, in contrapposizione al carattere individuale in cui individui appartenenti alla stessa cultura si differenziano l'uno dall'altro. Il concetto di carattere sociale non è di natura statistica, cioè non rappresenta semplicemente la somma dei tratti caratteriali che si riscontrano nella maggior parte degli individui in una data cultura. Lo si può comprendere solo in rapporto alla funzione del carattere sociale di cui dobbiamo ora trattare (3).

Ogni società è strutturata e funziona in determinati modi, resi necessari da un insieme di condizioni oggettive. Queste condizioni includono metodi di produzione che a loro volta dipendono dalle materie prime, dalle tecniche industriali, dal clima, dalle caratteristiche della popolazione, da fattori geografici e politici, da tradizioni culturali e da influenze alle quali la società è soggetta. Non esiste una «società» in generale, ma solo specifiche strutture sociali che funzionano in modi diversi e verificabili. Anche se queste strutture sociali mutano nel processo di sviluppo storico, esse permangono relativamente immutate in un dato periodo storico; una società può esistere solo se opera nell'ambito della sua particolare struttura. I membri della società, e/o le varie classi o gruppi di una certa condizione sociale debbono comportarsi in modo tale da potere funzionare nel senso richiesto dal sistema sociale. La funzione del carattere sociale è di plasmare le energie dei membri della società in modo tale che il loro comportamento non dipenda dalla decisione cosciente di conformarsi o no al modello proposto dalla società, ma dalla volontà di agire come debbono agire, traendo al tempo stesso soddisfazione da un comportamento conforme alle istanze di quella cultura. In altre parole, la funzione del carattere sociale è di plasmare e di convogliare l'energia umana nell'ambito di una data società per renderne continuo il funzionamento.

La moderna società industriale, per esempio, non avrebbe potuto raggiungere i suoi fini se non avesse imbrigliato l'energia degli uomini liberi in una misura mai raggiunta prima. L'uomo doveva essere trasformato in un individuo

desideroso di riversare gran parte delle sue energie nel lavoro, in un individuo che avesse doti di disciplina, di ordine e di puntualità in misura sconosciuta alla maggior parte delle altre culture. Se ogni individuo avesse dovuto convincersi giorno per giorno della propria volontà di lavorare, di essere puntuale, eccetera, ciò non sarebbe bastato poiché qualsiasi deliberazione consapevole di tale tipo porterebbe a un numero di eccezioni superiore a quello che può permettersi una società che funzioni bene. Né sarebbe bastato l'uso di minacce e della forza, poiché i compiti altamente differenziati della moderna società industriale, a lungo andare, possono essere svolti solo da uomini liberi e sono incompatibili col lavoro coatto. La necessità sociale del lavoro, della puntualità e dell'ordine doveva trasformarsi in una spinta interiore. Ciò significa che la società doveva realizzare un carattere sociale che facesse propri tali sforzi.

Mentre la puntualità e l'ordine sono elementi necessari al funzionamento di ogni sistema industriale, vi sono altre necessità che differenziano, per esempio, il capitalismo dell'Ottocento da quello attuale. Il capitalismo del diciannovesimo secolo aveva come scopo principale un aumento di capitale e quindi una necessità di risparmio; doveva rafforzare la disciplina e la stabilità fondandosi su un principio autoritario nella vita familiare, nella religione, nell'industria, nello Stato e nella Chiesa. Il carattere sociale del ceto medio dell'Ottocento si poteva ricondurre per molti aspetti a quella che chiameremo «tendenza ad accumulare». L'astensione dal consumo, il risparmio, il rispetto per l'autorità non solo erano virtù, ma erano anche fonte di soddisfazione per l'individuo medio della borghesia; la struttura del suo carattere gli consentiva di fare di buon grado quanto doveva, in funzione del suo sistema economico. Il carattere sociale contemporaneo è del tutto differente; l'economia di oggi non è basata su una limitazione dei consumi ma sul loro massimo incremento. La nostra economia si troverebbe di fronte a una grave crisi se gli operai e il ceto medio non spendessero la maggior parte dei loro redditi in consumi, invece di risparmiare. Il consumo non è solo divenuto il motivo dominante nell'esistenza della maggior parte delle persone, ma è anche divenuto una virtù. Il consumatore moderno, l'uomo

che acquista a rate, sarebbe apparso uno sperperatore irresponsabile e immorale a suo nonno, proprio come quest'ultimo apparirebbe al nipote un miserabile avaro. Il carattere sociale dell'Ottocento si può trovare oggi soltanto negli strati sociali più arretrati dell'Europa e dell'America settentrionale e ha come scopo principale il possesso. mentre il carattere sociale del ventesimo secolo ha per scopo l'uso.

Una differenza simile esiste anche per quanto riguarda le forme d'autorità. In questo secolo, almeno nei paesi capitalisti dell'Occidente con alto tenore di vita, c'è un benessere generale e quindi una minore necessità di un controllo autoritario. Al tempo stesso, il controllo è passato nelle mani di élite burocratiche che governano non tanto costringendo all'obbedienza quanto strappando un consenso, consenso manipolato in larga misura dai moderni espedienti della psicologia e di una «scienza» che si occupa delle «relazioni umane».

Finché le condizioni oggettive della società e della cultura permangono stabili, il carattere sociale ha una funzione prevalentemente stabilizzatrice. Se le condizioni esterne mutano in modo tale da non accordarsi più con il carattere sociale tradizionale, si produce un arresto che spesso modifica la funzione del carattere in elemento di disintegrazione anziché di stabilizzazione, in dinamite anziché in cemento sociale, per così dire.

Parlando della struttura economico-sociale della società quale fattore che ne determina il carattere, ricordiamo solo uno dei poli dell'interdipendenza tra l'organizzazione sociale e l'uomo. L'altro polo da prendere in considerazione è la natura umana, la quale a sua volta determina le condizioni sociali in cui l'uomo vive. Si può capire il processo sociale solo se si prendono come base la conoscenza della realtà dell'uomo e le sue caratteristiche psichiche e fisiologiche, e se si esamina l'interazione tra la natura dell'uomo e la natura delle condizioni esterne in cui egli vive, condizioni che deve controllare per sopravvivere.

Se è vero che l'uomo sa adattarsi quasi sempre a qualsiasi situazione, egli non è un foglio bianco sul quale la cultura scrive la sua storia. Bisogni quali la lotta per la felicità, il possesso, l'amore e la libertà gli sono connaturali. Essi sono

anche fattori dinamici nel processo storico. Se un ordine sociale trascura o frustra i bisogni umani fondamentali oltre un certo limite, i membri di tale società cercheranno di cambiare l'ordine sociale in modo da renderlo più conforme alle loro necessità umane. Se tale mutamento non è possibile, il risultato sarà probabilmente che tale società crollerà, a causa della sua mancanza di vitalità e della sua forza distruttiva. I mutamenti sociali, che portano a soddisfare i bisogni umani in modo più completo, sono più facili da attuare quando esistono certe condizioni materiali che li agevolano. Da queste considerazioni deriva che la relazione tra i mutamenti sociali e quelli economici non è solo quella degli interessi di nuove classi in mutate condizioni sociali e politiche, come ha fatto rilevare Marx; i mutamenti sociali sono determinati al tempo stesso dai bisogni umani fondamentali che sfruttano, per così dire, le circostanze favorevoli alla loro realizzazione. Il ceto medio che vinse la rivoluzione francese voleva liberarsi dalle catene del vecchio regime per conseguire i suoi obiettivi economici, ma era anche spinto da un desiderio autentico di libertà totale insito nei suoi membri in quanto esseri umani. Mentre la maggior parte si accontentò di un'angusta concezione della libertà, dopo la vittoria della rivoluzione, gli uomini migliori della borghesia si resero conto delle limitazioni della libertà borghese e, cercando una risposta più consona ai bisogni dell'uomo, giunsero a concepire la libertà quale presupposto dello sviluppo dell'uomo totale.

Posto che tale concetto della genesi e della funzione del carattere sociale sia esatto, dobbiamo ora affrontare un problema che suscita qualche perplessità. L'assunto che la struttura del carattere sia determinata dalla funzione che l'individuo ha nella sua cultura non è contraddetto forse dal presupposto che il carattere di un individuo si forma nell'infanzia? E' possibile credere alla verità di entrambe le concezioni, in considerazione del fatto che il fanciullo, nei primi anni di vita, ha contatti relativamente scarsi con la società in quanto tale? Rispondere a tale interrogativo non è così difficile come potrebbe sembrare a prima vista. Dobbiamo distinguere tra i fattori responsabili del particolare contenuto del carattere sociale e i metodi mediante i quali si forma il carattere sociale. Si può ritenere che la struttura della società e

la funzione dell'individuo nella struttura sociale determinino il contenuto del carattere sociale. D'altra parte, si può considerare la famiglia il veicolo psichico, della società, l'istituzione che ha la funzione di trasmettere le istanze della società al fanciullo in fase di sviluppo. La famiglia adempie a tale funzione in due modi: a) attraverso l'influenza che il carattere dei genitori ha sulla formazione del carattere del fanciullo in crescita; poiché il carattere della maggior parte dei genitori è un'espressione del carattere sociale, essi trasmettono in tale modo al bambino i tratti essenziali della struttura del carattere che è opportuna da un punto di vista sociale; b) oltre al carattere dei genitori, i "metodi di educazione infantile" comunemente impiegati in una cultura hanno anche la funzione di formare il carattere secondo l'orientamento opportuno da un punto di vista sociale.

Esistono metodi e tecniche di educazione del fanciullo che pur essendo diversi possono conseguire lo stesso scopo e, d'altra parte, vi possono essere metodi apparentemente identici che nondimeno differiscono a causa della struttura del carattere di quanti li mettono in pratica. Se concentriamo la nostra attenzione sui metodi di educazione infantile, non saremo mai in grado di spiegare il carattere sociale. Tali metodi hanno importanza solo in quanto sono meccanismi di trasmissione, e possiamo valutarli correttamente solamente se comprendiamo prima quali tipi di personalità sono opportuni e necessari in una cultura.

Fino a questo momento abbiamo considerato il carattere sociale come la struttura attraverso cui l'energia umana è convogliata in modo tale da poter essere utilizzata per gli scopi di una data società. Dobbiamo ora dimostrare che essa costituisce anche la base dalla quale certe idee e certi ideali traggono la loro forza e la loro attrattiva. Questa relazione tra carattere e idee, alla quale si è prima accennato, è facile da individuare quando si tratti della struttura del carattere individuale. Una persona con un orientamento di tipo avaro (anale, nella terminologia freudiana) sarà attirata dall'ideale del risparmio, mentre rifuggerà da quanto definirebbe «spesa avventata». D'altra parte, l'individuo con un carattere produttivo troverà «gretta» una concezione di vita fondata sul risparmio, e farà sue le idee che accentuano lo

sforzo creativo e l'impiego di beni materiali, nella misura in cui essi rendono la vita più ricca. Per quanto riguarda il carattere sociale, la relazione tra carattere e idee è la medesima. Alcuni esempi dovrebbero servire a chiarire questa relazione. Con la fine dell'epoca feudale, la proprietà privata divenne il fattore fondamentale del sistema economico e sociale. Naturalmente, la proprietà privata esisteva anche prima, ma, nel sistema feudale, essa era in gran parte costituita dalla terra ed era legata alla posizione sociale che il proprietario terriero occupava nella scala gerarchica: non si poteva vendere sul mercato in quanto era parte integrante dello stato sociale del proprietario. Il capitalismo moderno ha distrutto il sistema feudale. La proprietà privata non è solo quella terriera ma è anche quella dei mezzi di produzione, ed è interamente alienabile, può essere acquistata e venduta sul mercato, e il denaro ne esprime il valore in una forma astratta. Terra, macchine, oro, diamanti, hanno in comune la forma astratta del denaro mediante il quale è possibile esprimere il loro valore. Chiunque può acquistare quanto è proprietà privata, indipendentemente dalla propria posizione nel sistema sociale. Ciò può avvenire per l'operosità, per qualità creative, con la violenza, per un caso fortunato o per un'eredità: il possesso della proprietà privata non dipende dal modo impiegato per ottenerla. La sicurezza, il potere, il senso di forza di una persona non dipendono più, come nel sistema feudale, dalla sua condizione sociale che era relativamente inalterabile, ma dal possesso della proprietà privata. Se l'uomo contemporaneo perde la sua proprietà privata, diventa una nullità dal punto di vista sociale; il signore feudale, invece, non poteva perdere tale proprietà finché rimaneva intatto il sistema. Di conseguenza, i rispettivi ideali sono diversi. Per il signore feudale, e persino per l'artigiano che apparteneva a una corporazione, la preoccupazione principale era la stabilità dell'ordine tradizionale, il rapporto armonico con i propri superiori e la concezione di un Dio garante ultimo della stabilità del sistema feudale. Se una sola di queste idee fosse stata attaccata, un membro della società feudale avrebbe rischiato la vita per difendere quelle che considerava le sue più profonde convinzioni.

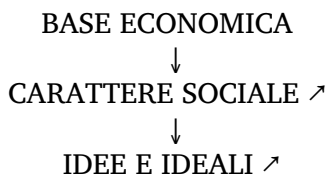
Gli ideali dell'uomo moderno sono completamente diversi.

Il suo destino, la sua sicurezza e la sua forza si fondano sulla proprietà privata, che per la società borghese è sacra e inviolabile, e tale ideale costituisce per essa la pietra angolare del suo edificio ideologico. La maggioranza degli individui, in qualsiasi società capitalista, non possiede proprietà private nel senso qui usato (proprietà dei mezzi di produzione), ma ha solo proprietà «personali», come ad esempio un'automobile, un televisore, eccetera, vale a dire beni di consumo. La grande rivoluzione borghese, in contrapposizione all'ordine feudale, ha formulato il principio dell'invulnerabilità della proprietà privata, così che anche quelli che non appartengono alla élite economica hanno per questo aspetto lo stesso atteggiamento di coloro che vi appartengono. Proprio come il membro della società feudale considerava un attacco contro il sistema feudale un atto immorale e persino disumano, così l'individuo medio di una società capitalista considera un attacco contro la proprietà privata un atto di barbarie e di disumanità. Egli spesso non lo ammetterà in modo esplicito, ma razionalizzerà il suo odio contro coloro che violano la proprietà privata, accusandoli di empietà, di ingiustizia, e così via; eppure, in realtà e spesso inconsciamente, essi gli appaiono disumani perché hanno violato la sacralità della proprietà privata. Non è che essi lo abbiano danneggiato economicamente o che di fatto giungano a minacciarne gli interessi; in realtà, essi minacciano un ideale vitale. Sembra, ad esempio, che l'avversione di tante persone dei paesi capitalisti per i comunisti dipenda proprio dalla loro avversione per i violatori dichiarati della proprietà privata.

Gli esempi di idee radicate nella struttura economico-sociale di una società sono così numerosi che è difficile selezionare i più rappresentativi. Così, la libertà divenne l'idea dominante di un ceto medio in lotta contro le restrizioni imposte dalla classe feudale. La «libera iniziativa» divenne un ideale del capitalismo fortemente competitivo del diciannovesimo secolo. Il lavoro di gruppo e le «relazioni umane» sono divenuti gli ideali del capitalismo del ventesimo secolo. La «lealtà» è divenuta la norma più popolare nella società capitalista, dato che la lealtà è la legge fondamentale di un sistema che si fonda su un libero scambio di merce e di lavoro, senza costrizioni né inganni. Al tempo stesso, l'idea di

lealtà si è identificata con una norma più antica: «Ama il prossimo tuo come te stesso», norma che si è volgarizzata poi attraverso questa regola: «Non fare agli altri quello che non vorresti fosse fatto a te.»

Ancora una volta voglio fare rilevare che la teoria secondo la quale le idee sono determinate dalle forme di vita economica e sociale non implica che esse non abbiano una propria validità o che siano semplici «riflessi» di necessità economiche. L'ideale di libertà, per esempio, è profondamente radicato nella natura dell'uomo e proprio per questa ragione fu un ideale per gli ebrei in Egitto, per gli schiavi a Roma, per i contadini tedeschi nel sedicesimo secolo, per i lavoratori tedeschi in lotta con i dittatori della Germania orientale. D'altra parte, anche l'idea di autorità e di ordine è profondamente radicata nell'esistenza umana. Proprio in quanto un dato ordine sociale può richiamarsi a idee che ne trascendono i bisogni, esse hanno un forte richiamo e un eccezionale potere sull'animo umano. Tuttavia, la ragione per cui una certa idea acquista ascendente deve essere intesa dal punto di vista storico, cioè alla luce del carattere sociale che è il prodotto di una cultura. Un'ulteriore precisazione è necessaria. Non è solo la «base economica» a creare un determinato carattere sociale che, a sua volta, crea determinate idee. Anche le idee, una volta espresse, influenzano il carattere sociale e, indirettamente, la struttura economico-sociale. Voglio pertanto sottolineare che il carattere sociale è l'intermediario tra la struttura economico-sociale e le idee e gli ideali predominanti in una data società. Il carattere sociale è intermediario in due direzioni: dalla base economica alle idee e dalle idee alla base economica (4). Lo schema seguente chiarisce questo concetto:



NOTE.

(1). Leland E. Hinsie e Jacob Shatzky, "Psychiatric Dictionary", New York, Oxford University Press, 1940.

(2). Confer la trattazione di questi orientamenti del carattere in E. Fromm, "Man for Himself", New York, Rinehart & Co. Inc., 1947.

(3). Nel brano seguente faccio riferimento al mio saggio "Psychoanalytic Characterology and its Application to the Understanding of Culture", in "Culture and Personality", a cura di G. S. Sargent e M. Smith, Viking Fund, 1949, p.p. 1-12. Ho espresso per la prima volta il concetto di carattere sociale nel mio "The Evolution of the Dogma of Christ", Wien, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1931, e nel mio "Die psychoanalytische Charakterologie und ihre Bedeutung für die Soziologie" in «Zeitschrift für Sozialforschung», Leipzig, I. Hirschfeld, 1932.

(4). Ho cercato di spiegare questo meccanismo in modo particolareggiato prendendo in esame la connessione tra il protestantesimo e l'inizio del capitalismo in "Escape from Freedom", New York, Rinehart & Company Inc., 1941 (trad. it., "Fuga dalla libertà", Milano, Edizioni di Comunità, 1963). Mi sono occupato dello stesso problema, come si presenta nel diciannovesimo e nel ventesimo secolo, in "Psicanalisi della società contemporanea", cit.

L'INCONSCIO SOCIALE

La personalità sociale che fa agire e pensare le persone nel modo più opportuno dal punto di vista di un corretto funzionamento della società è solo uno dei nessi fra struttura sociale e idee. L'altro nesso sta nel fatto che ogni società determina quali pensieri e sentimenti possono giungere a livello di coscienza e quali debbono restare inconsci. Come esiste una personalità sociale esiste anche un «inconscio sociale».

Per inconscio sociale intendo quelle sfere di repressione comuni alla maggior parte dei componenti di una data società; questi elementi, solitamente repressi, sono quei contenuti dei quali una società non può consentire la consapevolezza ai suoi componenti se essa stessa, con le contraddizioni che le sono specifiche, deve funzionare bene. L'inconscio individuale, del quale tratta Freud, si riferisce a quei contenuti che l'individuo reprime a causa di circostanze individuali riguardanti la sua situazione personale. Freud tratta in una certa misura l'inconscio sociale quando parla della repressione degli impulsi incestuosi come dato caratteristico di ogni civiltà, ma nei suoi scritti clinici egli tratta principalmente dell'inconscio individuale. Gli psicoanalisti hanno prestato ben poca attenzione al problema dell'inconscio sociale.

Prima di affrontare il discorso sull'inconscio sociale, è necessario chiarire il concetto di inconscio come lo ha elaborato Freud, e poi il concetto corrispondente nel sistema marxiano.

A rigore, la scoperta fondamentale di Freud è proprio quella dell'inconscio. Si può definire la psicoanalisi come un sistema fondato sul presupposto che noi reprimiamo la consapevolezza delle esperienze più significative. Il conflitto fra la realtà inconscia che è dentro di noi e la negazione di tale realtà nella nostra coscienza porta spesso alla nevrosi: solo

rendendo conscio l'inconscio, è possibile curare il sintomo o la personalità nevrotica. Freud, pur essendo convinto che lo strumento più importante nella terapia della nevrosi fosse quello di rendere palese l'inconscio, nella sua concezione andava ben oltre questo interesse terapeutico. Egli capì quanto sia irrealista gran parte di ciò che pensiamo di noi stessi e come ci si inganni continuamente sulla nostra realtà e su quella altrui; e fu spinto perciò da un interesse appassionato a cercare la realtà che si cela dietro il nostro pensiero. In tale modo prese atto che gran parte di quanto è reale dentro di noi non è conscio, e che gran parte di quanto è conscio non è reale. Questa dedizione alla ricerca della realtà interiore rivelò una nuova dimensione della verità. Chi non conosce il fenomeno dell'inconscio è convinto di dire la verità se dice quello che sa. Freud provò che, in maggiore o minore misura, noi tutti inganniamo noi stessi per quanto riguarda la verità. Anche se siamo sinceri in merito alla nostra consapevolezza, probabilmente mentiamo anche allora perché la nostra coscienza è «falsa» e non ci rappresenta la vera esperienza che è latente in noi.

Freud partì dall'osservazione di singoli individui. Ecco alcuni esempi presi a caso: un uomo qualsiasi può provare un piacere segreto guardando immagini pornografiche. Con se stesso, egli non ammetterà di avere un interesse del genere, ma anzi sarà convinto, consciamente, di considerare dannose quelle figure e sarà convinto che è suo dovere fare il necessario per impedirne la circolazione. Così facendo, si interessa di continuo di pornografia, guarda tali immagini proprio per combatterla e soddisfa il proprio desiderio pur avendo la coscienza a posto. I suoi veri desideri sono inconsci, e quanto è conscio consiste in una razionalizzazione che occulta completamente quanto egli non vuole sapere. In tale modo, si mette in grado di soddisfare il proprio desiderio senza avvertirne il conflitto col giudizio morale. Un altro esempio potrebbe essere quello del padre con impulsi sadici, che tende a punire e a maltrattare i propri figli. Egli è tuttavia convinto di picchiarli perché quello è il solo mezzo per insegnare loro la virtù e per proteggerli dalle cattive azioni, e non si rende conto di provare una soddisfazione sadica: è consapevole solo della razionalizzazione, del suo concetto del dovere e del giusto

metodo da adottare per allevare i figli. Ancora un altro esempio: un capo svolge una politica che porta alla guerra. Può darsi benissimo che sia animato da un desiderio di gloria e di fama personale, e tuttavia è convinto di agire così solo per patriottismo e con senso di responsabilità verso la nazione. In tutti questi casi, il desiderio latente e inconscio è così bene razionalizzato per mezzo di considerazioni morali che tale desiderio non solo è completamente occultato ma, al tempo stesso, aiutato e favorito proprio dal tipo di razionalizzazione che l'individuo si è creato. Nella vita di ogni giorno, un individuo di tale tipo non scoprirà mai la contraddizione che esiste fra la realtà dei propri desideri e la finzione delle proprie razionalizzazioni, e continuerà ad agire e a comportarsi secondo il suo desiderio. Se qualcuno gli dicesse la verità, se gli dicesse cioè che dietro alle sue ipocrite razionalizzazioni ci sono proprio quei desideri che lui disapprova con tanta durezza, si indignerebbe con sincerità o si sentirebbe incompreso e ingiustamente accusato. Il violento rifiuto di ammettere l'esistenza di quanto viene represso è stato definito da Freud «resistenza», e la sua forza è più o meno proporzionale alla forza delle tendenze repressive.

Pur essendo possibile reprimere qualsiasi genere di esperienza, nello schema di riferimento della teoria freudiana, appaiono repressi in misura più drastica proprio gli impulsi sessuali che sono incompatibili con le norme dell'uomo civile, e primi fra tutti gli impulsi incestuosi. Ma secondo Freud, anche gli impulsi di ostilità e di aggressività vengono repressi proprio perché in conflitto col costume generalmente accettato e col superego. Qualunque sia il contenuto specifico degli impulsi repressi, secondo Freud essi rappresentano sempre il lato «oscuro» dell'uomo, il suo potenziale primitivo e antisociale non ancora sublimato e in contrasto con quanto si ritiene civile e decoroso. Si deve sottolineare che, nella concezione freudiana dell'inconscio, repressione significa che la consapevolezza dell'impulso è stata repressa, ma non l'impulso stesso: nel caso di impulsi sadici, per esempio, ciò significa che non si è consapevoli del desiderio di infliggere dolore agli altri, e tuttavia ciò non implica necessariamente che non si infligga dolore agli altri, purché si razionalizzi il fatto come un dovere, o che si infligga dolore agli altri senza

essere consapevoli di essere la causa della loro sofferenza. C'è anche la possibilità che l'impulso non venga tradotto in atto proprio perché non sarà stato possibile impedirne la consapevolezza o trovargli una razionalizzazione convincente. In tale caso, l'impulso persisterà, ma la repressione della consapevolezza porterà alla soppressione della sua attuazione. A ogni modo, repressione significa distorcere la coscienza dell'uomo, non significa la rimozione degli impulsi proibiti dall'esistenza. Vuole dire che le forze inconscie sono confinate e dirigono le azioni dell'uomo alle sue spalle.

Che cosa provoca la repressione, secondo Freud? Abbiamo già detto che gli impulsi a cui si impedisce di giungere alla coscienza sono quelli incompatibili col costume sociale e familiare. Questa affermazione si riferisce al contenuto della repressione. Ma qual è il meccanismo psicologico che rende possibile l'atto repressivo? Secondo Freud, questo meccanismo è la paura. L'esempio più significativo nella teoria freudiana è quello della repressione nel bambino degli impulsi incestuosi verso la madre. Per Freud, il bambino si impaurisce del suo rivale, il padre, e, specificatamente, il bambino teme che il padre lo voglia castrare. Questa paura lo costringe a reprimere la consapevolezza del desiderio e lo aiuta a convogliare i propri desideri in altre direzioni; tuttavia la cicatrice del primo spavento non sparirà mai del tutto. Pur essendo quella della castrazione la paura più elementare che porta alla repressione, secondo Freud, ci sono altre paure, come quella di non essere amato, o di essere ucciso o abbandonato, paure che hanno la stessa efficacia dell'originaria paura di castrazione nel costringere l'uomo a reprimere i propri desideri più profondi.

Mentre Freud cercava nella psicoanalisi individuale i fattori repressivi individuali, sarebbe tuttavia errato presumere che il suo concetto di repressione sia comprensibile solo in termini individuali, anzi, il concetto freudiano di repressione ha anche una dimensione sociale. A mano a mano che la società raggiunge forme sempre più alte di civiltà, i desideri istintivi diventano sempre più incompatibili con le norme della società e richiedono sempre maggiore repressione. Per Freud, l'aumento del livello di civiltà significa maggiore repressione.

Tuttavia Freud non superò mai questa concezione quantitativa e meccanicistica della società, né esaminò mai la

struttura specifica di una data società e il relativo influsso sulla repressione.

Se le forze che provocano la repressione sono così potenti, come poteva sperare Freud di rendere conscio l'inconscio, di «dereprimere» il paziente? E' noto che è proprio la teoria psicoanalitica da lui inventata a servire a questo scopo. Con l'analisi dei sogni e l'interpretazione delle «libere associazioni», cioè dei pensieri spontanei, non censurati del paziente, Freud tentava di arrivare, assieme al paziente, a conoscere ciò che egli non conosceva ancora: il suo inconscio.

E quali erano le premesse teoriche per questa analisi dei sogni e della libera associazione ai fini della scoperta dell'inconscio?

Senza dubbio, durante i primi anni della sua ricerca psicoanalitica, Freud condivise la convinzione razionalistica convenzionale che la conoscenza era conoscenza intellettuale, teoretica. Pensava che bastasse spiegare al paziente perché si erano verificati certi sviluppi e informarlo di quanto lo psicoanalista aveva scoperto nel suo inconscio. Tale conoscenza intellettuale, chiamata «interpretazione», avrebbe dovuto operare un mutamento nel paziente. Ben presto Freud e altri psicoanalisti dovettero rendersi conto della verità dell'affermazione di Spinoza: la conoscenza intellettuale induce mutamento solo in quanto è anche conoscenza affettiva. Apparve evidente che la conoscenza intellettuale in quanto tale non provoca mutamento, forse con l'eccezione che una persona può tenere gli impulsi inconsci sotto controllo in maggiore misura per mezzo della conoscenza intellettuale. Questo, comunque, è lo scopo dell'etica tradizionale piuttosto che della psicoanalisi. Finché il paziente rimane nell'atteggiamento di osservatore distaccato di se stesso, egli non entra in contatto col proprio inconscio se non attraverso il pensiero, gli è negata l'esperienza della realtà più vasta e profonda che ha dentro di sé. La scoperta del proprio inconscio non è solo un atto intellettuale, ma anche un'esperienza affettiva quasi indicibile. Ciò non esclude che il pensiero e la speculazione possano precedere la scoperta; ma la scoperta non è un atto di pensiero, bensì un atto di consapevolezza e, forse meglio, l'atto di vedere. Essere consapevoli di esperienze, pensieri, sentimenti in precedenza inconsci, non significa pensarli ma vederli, così

come essere consapevoli di respirare non significa pensarci. La consapevolezza dell'inconscio è un'esperienza caratterizzata dalla spontaneità e dall'immediatezza: ci si sgombra la vista, si vede se stessi e il mondo sotto una luce diversa e da un diverso punto di vista.

Nel corso dell'esperienza si genera una quantità notevole di ansietà, e dopo si prova una sensazione nuova di forza. Si può descrivere il processo di scoperta dell'inconscio come una serie di esperienze sempre più vaste e profondamente sentite che trascendono la conoscenza teorica e intellettuale.

Per quanto riguarda la possibilità di rendere conscio l'inconscio, è della massima importanza prendere in considerazione quei fattori che possono ostacolare questo processo. Molti fattori rendono difficile la capacità d'osservare l'inconscio: essi sono la rigidità mentale, la mancanza di un opportuno orientamento, la disperazione, l'impossibilità di cambiare condizioni di fatto, eccetera. Ma a nessuno di questi fattori in sé è imputabile la difficoltà di rendere conscio l'inconscio quanto a quel meccanismo che Freud chiama «resistenza».

Che cosa è la resistenza? Al pari di tante altre scoperte, è così semplice che chiunque avrebbe potuto farla eppure c'è voluto un grande ricercatore. Facciamo un esempio. Un vostro amico deve intraprendere un viaggio e questo fatto lo impaurisce in maniera evidente. Voi sapete che ha paura, lo sa sua moglie, lo sanno tutti, però lui non lo sa. Un giorno afferma di non sentirsi bene, il giorno dopo che il viaggio non è affatto necessario, il giorno appresso che ci sono soluzioni migliori tali da rendere inutile il viaggio, il giorno successivo che la vostra insistenza nel ricordargli il viaggio è un modo come un altro per costringerlo, e poiché lui non vuole essere obbligato il viaggio non lo farà, e via di seguito, finché finirà col dirvi che ormai è troppo tardi per intraprendere il viaggio e che non ha più alcun senso pensarci ancora. Comunque, se gli accennassero del viaggio e, sia pure con la massima delicatezza, del fatto che egli ne possa avere paura, il vostro amico non solo negherebbe ma, più probabilmente, vi investirebbe con un profluvio di proteste e di accuse mettendovi nella condizione di dovervi scusare e di affermare che non avevate affatto intenzione di dire quello che avete

detto: anzi voi, per timore di perdere la sua amicizia, arrivereste fino a elogiarlo per il suo coraggio.

Che cosa è capitato? Il vero motivo della mancanza di volontà di intraprendere il viaggio è la paura. (Ai fini della discussione, non ha alcuna importanza conoscere la ragione della sua paura, basti dire che questa paura può avere una giustificazione oggettiva o che la ragione di tale paura può essere semplicemente immaginaria.) Comunque questa paura è inconscia. Il vostro amico può appellarsi a una spiegazione «ragionevole», a una «razionalizzazione», per giustificare la mancata partenza. Può anche darsi che ne scopra una nuova ogni giorno (chiunque abbia tentato di rinunciare al fumo sa quanto siano facili queste razionalizzazioni), o che rimanga attaccato a una sola e fondamentale. In effetti, non ha importanza che la razionalizzazione in quanto tale sia più o meno valida, ha importanza il fatto che essa non è la ragione effettiva e sufficiente del rifiuto di partire. La cosa più sorprendente, quando gli facciamo presente la ragione vera, è la violenza della sua reazione, l'intensità della sua resistenza. Dato che la nostra osservazione gli consente di far fronte al vero motivo della sua riluttanza, non dovrebbe forse esserne contento o esserci grato? Ma qualsiasi cosa pensiamo circa i suoi sentimenti, il fatto è che egli non sente allo stesso modo.

Ovviamente, non sopporta l'idea di avere paura. Ma perché? Vi sono diverse possibilità. Forse ha un'immagine narcisistica di se stesso dalla quale è esclusa la paura come sentimento costitutivo: se si turba questa immagine, l'ammirazione narcisistica che egli prova per se stesso ne risulterebbe minacciata assieme al senso del proprio valore e alla sua sicurezza. Oppure il suo superego, che è il suo codice interiorizzato del bene e del male, condanna aspramente la paura e la vigliaccheria: ammettere di avere paura equivarrebbe ad ammettere di avere infranto quel codice. O ancora, può darsi che senta il bisogno, nei confronti degli amici, di salvare l'immagine di sé proprio perché teme di non piacere se dimostra paura, e teme quindi di perdere la loro amicizia. Una qualsiasi di queste ragioni può essere quella effettiva, ma "perché" è effettiva in tale misura? Una risposta potrebbe essere che il suo senso di identità è legato a queste immagini: se esse non sono «vere», chi è lui allora? Che cosa è

vero? Che posto occupa nel mondo? Una volta che siano state poste queste domande, la persona in causa si sente profondamente minacciata. Ha perso l'orientamento che le è familiare e con esso la sua sicurezza. Questo stato ansioso non è solo paura di qualcosa di specifico, quale la minaccia di castrazione o il timore di perdere la vita, eccetera, come intuì Freud, ma è anche provocato dalla paura di perdere la propria identità. La resistenza è il tentativo di proteggersi da una paura paragonabile a quella provocata da un terremoto, sia pure di lieve entità: non c'è più niente di stabile, tutto vacilla; non si sa più chi si è e dove si è. In pratica, questa esperienza è come un piccolo accesso di pazzia che, per quanto momentaneo, non è meno sconcertante.

Della resistenza e delle paure che generano la repressione si tratterà ancora, ora sarà bene riprendere la discussione di qualche altro aspetto dell'inconscio.

Nella terminologia psicoanalitica, diventata ormai molto popolare, si parla di «inconscio» come se esso fosse localizzabile nelle persone, quasi si trattasse della cantina di una casa. L'opinione è stata rafforzata dalla famosa divisione freudiana della personalità in tre parti: l'Id, l'Ego e il superego. L'Id sta a rappresentare la somma dei desideri istintuali e al tempo stesso è identificabile con l'«inconscio» proprio perché alla maggior parte di tali istinti non è consentito di raggiungere la consapevolezza. L'Ego viene identificato con la «coscienza», poiché rappresenta la personalità umana organizzata in quanto osserva la realtà e in quanto ha la funzione di valutarla, almeno per quel che riguarda la sopravvivenza. Il superego, introiezione di ordini e proibizioni paterne (e della società), può essere tanto conscio quanto inconscio e quindi non si presta a identificazioni con l'inconscio o con il conscio. L'uso topografico dell'inconscio è stato instaurato dalla tendenza, oggi generale, di pensare in termini di avere, e di ciò tratteremo in seguito in questo capitolo. Diciamo di avere l'insonnia invece di dire che siamo insonni, di avere un problema di depressione anziché dire di essere depressi; allo stesso modo in cui abbiamo la macchina, la casa, un bambino, così abbiamo un problema, un sentimento, lo psicoanalista - e un inconscio.

Questo è il motivo per cui troppi preferiscono parlare del

«subconscio», che è ancor più una regione piuttosto che una funzione: se pure è possibile dire che si è inconsci di questo o di quello, non ha senso dire di essere «subconsci» di qualsiasi cosa (1). Un'altra delle difficoltà del concetto freudiano di inconscio sta nel fatto che esso tende a identificare un certo contenuto, gli impulsi istintuali dell'Id, con un certo stato di consapevolezza/inconsapevolezza, cioè con l'inconscio, nonostante Freud facesse bene attenzione a tenere separati i concetti di inconscio e di Id. Non si deve perdere di vista il fatto che si tratta di due concetti completamente distinti, uno è riferito a certi impulsi istintuali, l'altro a uno stato di percezione: consapevolezza/inconsapevolezza. In tale modo, avviene che l'uomo medio della nostra società rimanga inconsapevole di certi bisogni istintuali, mentre il cannibale è consapevolissimo del suo desiderio di nutrirsi di un altro essere umano; anche lo psicotico è consapevole di questo e di altri desideri arcaici, così come lo è la maggior parte di noi nei sogni. Sarà utile insistere sulla separazione fra concetto di contenuti arcaici e concetto di inconsapevolezza, o stato di incoscienza, proprio per chiarire che cosa sia l'inconscio.

Il termine «inconscio» è in effetti una mistificazione (anche se lo si può usare per convenienza, come mi rendo colpevole di fare in queste pagine). Non esiste qualcosa che sia l'inconscio: ci sono solo esperienze di cui siamo consapevoli ed esperienze di cui non siamo consapevoli, cioè, delle quali siamo inconsci. Se si odia un uomo perché lo si teme, e se si è consapevoli dell'odio e non della paura, possiamo dire che l'odio è conscio e la paura inconscia; tuttavia, la paura non sta in quel misterioso posto che chiamiamo inconscio.

Noi reprimiamo non solo gli impulsi sessuali o i sentimenti come l'odio e la paura, ma reprimiamo anche la consapevolezza di fatti che contraddicono certe idee o interessi che non vogliamo vedere messi in pericolo. Buoni esempi di questo tipo di repressione si possono trovare nel campo delle relazioni internazionali, ove la repressione dell'informazione incontrovertibile è notevole. L'uomo medio, e anche i politici, trovano conveniente dimenticare certi fatti che non si adattano alla loro linea politica. Ad esempio, mentre mi trovavo a discutere del problema di Berlino, nella primavera del 1961, con un giornalista molto intelligente e informato, ebbi

occasione di rammentare al mio interlocutore che gli americani avevano dato a Khruscëv motivo di credere di essere disposti a venire a un compromesso sul problema di Berlino, alle condizioni che erano state trattate alla conferenza dei ministri degli Esteri tenutasi a Ginevra nel 1959: cioè riduzione delle truppe di occupazione a un numero simbolico e cessazione delle attività propagandistiche anticomuniste a Berlino ovest. Il giornalista affermò ripetutamente che una conferenza del genere non era mai stata fatta, e che tali condizioni non erano mai state discusse. Egli aveva completamente represso la consapevolezza di avvenimenti a lui noti meno di due anni prima. Non sempre la repressione è così drastica come in questo caso. Molto più frequente della repressione di un fatto risaputo è quella di un fatto «potenzialmente noto». Un esempio di tale meccanismo è il fenomeno di milioni di tedeschi, fra i quali molti importanti uomini politici e generali, che affermavano di non avere mai saputo niente delle peggiori atrocità commesse dai nazisti. L'americano medio aveva (dico «aveva» perché al momento in cui scrivo i tedeschi sono i più stretti alleati degli americani e quindi tutto ciò è ora visto in modo diverso da quando i tedeschi erano il «nemico»)), dicevo, l'americano medio aveva la tendenza a dire che mentivano, in quanto era quasi impensabile che non avessero visto cose che avvenivano sotto i loro occhi. Coloro che parlavano in questi termini dimenticavano la capacità che ha l'uomo di non osservare ciò che non vuole osservare, e quindi la possibilità che sia sincero quando nega di sapere ciò che avrebbe saputo se solo avesse voluto. (A proposito di questo fenomeno, H. S. Sullivan ha inventato il termine molto adatto di «disattenzione selettiva».) Un'altra forma di repressione consiste nel ricordare certi aspetti di un certo avvenimento e nel dimenticarne altri. Quando, oggi, si parla della «politica di conciliazione» degli anni trenta, ci si ricorda che Francia e Inghilterra, per paura del riarmo tedesco, cercarono di soddisfare le richieste di Hitler con la speranza che tali concessioni lo avrebbero indotto a non pretenderne altre.

Tuttavia, ciò che si dimentica è il fatto che i governi conservatori inglesi di Baldwin e di Chamberlain simpatizzavano per la Germania nazista e per l'Italia fascista. Se non vi fossero state queste simpatie, si sarebbe potuto

impedire il riarmo tedesco molto prima che si rendesse necessaria una politica di conciliazione. L'indignazione ufficiale per l'ideologia nazista fu la conseguenza di una rottura politica, e non la sua causa. Ancora un'altra forma di repressione è quella in cui non viene represso il fatto ma il suo significato morale ed emotivo. In guerra, per esempio, le atrocità commesse dal nemico sono una riprova della sua diabolica crudeltà; se le stesse crudeltà sono invece commesse dalla propria parte costituiscono soltanto delle reazioni spiacevoli ma necessarie; per non parlare di tutti quelli che trovano diaboliche le azioni del nemico, e tuttavia trovano spiacevoli ma perfettamente giustificate le stesse azioni commesse dalla propria parte.

Riassumendo: il centro del pensiero di Freud è che la soggettività umana è, in effetti, determinata da fattori oggettivi - oggettivi, almeno, per quanto riguarda la coscienza umana - che agiscono alle spalle dell'uomo, per così dire, determinandone i pensieri e i sentimenti e, indirettamente, le azioni. L'uomo, così orgoglioso della sua libertà di pensiero e di scelta, è, in realtà, un burattino mosso da fili che stanno dietro e sopra di lui e sono a loro volta comandati da forze ignote alla sua coscienza. Per illudersi di agire secondo la sua libera volontà, l'uomo inventa delle razionalizzazioni che gli fanno apparire le sue azioni come volute per propria scelta e per motivi morali o razionali. La teoria di Freud però non si conclude con una nota di pessimismo fatalistico che confermi la totale impotenza umana contro le forze che le condizionano. Egli avanzò l'ipotesi che l'uomo può diventare conscio proprio di quelle forze che agiscono alle sue spalle, e che nella stessa presa di coscienza egli amplia il regno della libertà ed è in grado di trasformarsi da pupazzo impotente mosso da forze inconse in uomo libero e autocosciente, in grado di decidere il proprio destino. Freud espresse questo fine con le parole: «Dove c'è l'Id ci sarà l'Ego».

Il concetto di forze inconse che determinano la coscienza dell'uomo e le scelte conseguenti, ha una tradizione nel pensiero occidentale che risale al diciassettesimo secolo. Il primo pensatore ad avere un concetto chiaro dell'inconscio fu Spinoza. Egli affermò che gli uomini «sono consci dei propri desideri, ma ignorano le cause che li provocano». In altre

parole, l'uomo medio non è libero, ma vive nell'illusione di esserlo perché è mosso da fattori a lui inconsci. Per Spinoza, la stessa esistenza di una motivazione inconscia costituisce la schiavitù dell'uomo. Ma egli andò oltre: il conseguimento della libertà, secondo lui, si fonda su una consapevolezza sempre maggiore della realtà interna ed esterna all'uomo.

La nozione di motivazione inconscia fu espressa, in un contesto molto diverso, da Adam Smith, il quale scrisse che l'uomo economico «è condotto da una mano invisibile a favorire un fine che non era parte della sua intenzione» (2).

In un altro contesto, il concetto di inconscio lo si trova nel famoso detto di Nietzsche: «La memoria mi dice che ho fatto qualcosa. L'orgoglio mi dice che non lo ho fatto e la memoria si sottomette.»

Effettivamente, l'intera corrente di pensiero volta a mettere in luce i fattori oggettivi che regolano la coscienza e il comportamento dell'uomo deve essere considerata come parte di una tendenza generale a interpretare la realtà in modo scientifico e razionale, che è caratteristica del pensiero occidentale sin dalla fine del medioevo. Il mondo medioevale era stato un insieme bene ordinato e apparentemente sicuro: l'uomo era stato creato da Dio che vigilava su di lui; il mondo era il centro dell'universo; la coscienza umana era l'entità ultima e indubitabile proprio come l'atomo era la più piccola e indivisibile entità fisica. Nel giro di pochi secoli, questo mondo andò in pezzi: la terra cessò di essere il centro dell'universo; l'uomo risultò il prodotto di un processo evolutivo iniziatosi con le prime forme di vita; il mondo fisico trascese tutti i concetti di tempo e di spazio che erano sembrati certi perfino alla generazione precedente, e la coscienza si rivelò uno strumento per occultare il pensiero anziché essere il bastione della verità.

L'uomo che dette il contributo più significativo per superare la posizione dominante in fatto di coscienza, a parte Spinoza che venne prima di lui e Freud che venne dopo, fu Marx. Egli fu, probabilmente, influenzato da Spinoza e dalla sua "Etica", che studiò a fondo. Ma, cosa ancora più importante, fu la filosofia della storia di Hegel ad avere un'influenza decisiva sul pensiero di Marx, in quanto quella filosofia conteneva il concetto che l'uomo adempie ai fini della storia senza saperlo.

Secondo Hegel, è «l'astuzia della ragione» ("die List der Vernunft") che fa dell'uomo un attore dell'idea assoluta, proprio mentre è mosso dai suoi scopi consci e dalle passioni individuali. Il singolo con la sua coscienza è, nella filosofia di Hegel, una marionetta sul palcoscenico della storia mentre l'Idea (o Dio) ne muove i fili.

Calando dal cielo dell'Idea hegeliana alla terra dell'attività umana, Marx fu capace di dare espressione più concreta e precisa alla nozione della funzione della coscienza e dei fattori oggettivi che la condizionano.

Nella "Ideologia tedesca" Marx scrisse: «Non è la coscienza che determina la vita, ma la vita che determina la coscienza», e in questa differenza scorge la differenza decisiva fra il proprio pensiero e quello di Hegel. In seguito, nella prefazione a "Un contributo per la critica dell'economia politica", Marx scriverà: «Non è la coscienza degli uomini che determina la loro esistenza ma, al contrario, è la loro esistenza sociale che determina la coscienza.» L'uomo crede che siano i propri pensieri a determinare la sua esistenza sociale ma, in effetti, è vero il contrario: è la realtà sociale che foggia il suo pensiero. Marx scrisse:

«La produzione delle idee, delle rappresentazioni, della coscienza, è in primo luogo direttamente intrecciata all'attività materiale e alle relazioni materiali degli uomini, linguaggio della vita reale. Le rappresentazioni e i pensieri, lo scambio spirituale degli uomini appaiono qui ancora come emanazione diretta del loro comportamento materiale. Ciò vale allo stesso modo per la produzione spirituale, quale essa si manifesta nel linguaggio della politica, delle leggi, della morale, della religione, della metafisica, eccetera, di un popolo. Sono gli uomini i produttori delle loro rappresentazioni, idee, eccetera, ma gli uomini reali, operanti, così come sono condizionati da un determinato sviluppo delle loro forze produttive e delle relazioni che vi corrispondono fino alle loro formazioni più estese. La coscienza non può mai essere qualche cosa di diverso dall'essere cosciente, e l'essere degli uomini è il processo reale della loro vita. Se nell'intera ideologia gli uomini e i loro rapporti appaiono capovolti, come in una camera oscura (3), questo fenomeno deriva dal processo

storico della loro vita, proprio come il capovolgimento degli oggetti sulla retina deriva dal loro immediato processo fisico» (4).

Più specificatamente, applicando la teoria hegeliana «dell'astuzia della ragione» al proprio concetto di classe sociale, Marx affermava nella "Ideologia tedesca" che la classe raggiunge un'esistenza autonoma al di sopra e contro i singoli, la cui esistenza e il cui sviluppo sono predeterminati dalla classe alla quale appartengono. Marx notò il rapporto fra coscienza e linguaggio e in risalto la natura sociale della coscienza:

«Il linguaggio è antico quanto la coscienza, il linguaggio è la coscienza reale, pratica, che esiste anche per altri uomini e che dunque è la sola esistente anche per me stesso, e il linguaggio, come la coscienza, sorge soltanto dal bisogno, dalla necessità di rapporti con altri uomini. Là dove un rapporto esiste, esso esiste per me; l'animale non 'ha rapporti' con alcunché e non ha affatto rapporti. Per l'animale, i suoi rapporti con altri non esistono come rapporti. La coscienza è dunque fin dall'inizio un prodotto sociale e tale resta fin tanto che in genere esistono uomini. Naturalmente la coscienza è innanzi tutto semplice coscienza dell'ambiente sensibile immediato e del limitato legame con altre persone e cose esterne all'individuo che prende coscienza di sé; in pari tempo è coscienza della natura, che inizialmente si erge di contro agli uomini come una potenza assolutamente estranea, onnipotente e inattaccabile, verso la quale gli uomini si comportano in modo puramente animale e dalla quale si lasciano dominare come le bestie: è dunque una coscienza puramente animale della natura [religione naturale]» (5).

Benché Marx usasse già il termine «repressione ["Verdrängung"] dei normali desideri naturali» nella "Ideologia tedesca" (6), sarà Rosa Luxemburg, una delle più brillanti esponenti del marxismo nel periodo precedente la prima guerra mondiale, a esprimere con una vera e propria terminologia psicoanalitica la teoria marxista dell'effetto determinante che il processo storico ha sull'uomo.

«L'inconscio» scrisse «precede la coscienza e la logica del processo storico obiettivo, precede la logica soggettiva dei suoi protagonisti» (7). Questa formulazione esprime compiutamente il pensiero marxiano: la coscienza umana come «processo soggettivo» è determinata dalla «logica del processo storico» che, per R. Luxemburg, coincide con «l'inconscio».

A questo punto l'«inconscio» freudiano e quello marxiano sembrano denotare niente più di una parola comune. Solo se ci addentriamo nel pensiero di Marx su questo problema potremo scoprire che le due teorie hanno in comune molto di più, anche se non sono affatto identiche.

Marx rifletté a lungo sulla funzione della coscienza nella vita dell'individuo in un brano che precede proprio quello citato, là dove usa la parola «repressione». Secondo lui è insensato credere

«... che si possa soddisfare una passione, separatamente da tutte le altre, senza soddisfare se stessa, l'intero individuo vivente. Se questa passione assume un carattere astratto, distaccato, se mi si contrappone come una potenza estranea, se dunque la soddisfazione dell'individuo appare come soddisfazione unilaterale di una singola passione, la cosa non dipende affatto dalla coscienza... ma dall'essere; non dal pensiero, ma dalla vita; dipende dallo sviluppo empirico e dalle manifestazioni della vita dell'individuo, il quale a sua volta dipende dalle condizioni esterne». ["Die wiederum von der Weltverhältnissen abhängt"] (8).

In questo brano, Marx configura quella polarità fra pensiero e vita che è parallela a quella tra la coscienza e l'essere. La costellazione sociale, della quale ha parlato prima, foggia, come egli dice, l'essere dell'individuo e quindi, indirettamente, il suo modo di pensare. (Il brano è assai importante anche perché Marx vi sviluppa un'idea molto interessante su un problema di psicopatologia. Se l'uomo soddisfa una sola passione alienata, egli, come uomo totale, rimane insoddisfatto; è, come si direbbe oggi, nevrotico, proprio perché diventa schiavo di una sola passione alienata e perde l'esperienza di sé come persona totale viva.) Marx, come Freud, considerava la coscienza dell'uomo in gran parte «falsa

coscienza». L'uomo crede che i propri pensieri siano autentici e che siano prodotto della sua attività di pensiero mentre, in realtà, sono determinati dalle forze oggettive che operano alle sue spalle; nella teoria freudiana queste forze rappresentano bisogni fisiologici e biologici; nella teoria marxiana rappresentano invece forze storiche sociali ed economiche che determinano l'essere e quindi, indirettamente, la coscienza dell'individuo.

Facciamo un esempio: il modo di produzione industriale così come si è sviluppato in questi ultimi decenni è basato sull'esistenza di grosse imprese centralizzate controllate da una classe dirigente, nelle quali lavorano, senza attriti né intoppi, centinaia di migliaia di operai e di impiegati. Il sistema burocratico industriale forma sia il carattere dei burocrati sia quello degli operai così come ne foggia i pensieri. Il burocrate è conservatore e restio ad affrontare rischi; il suo principale desiderio è quello di fare carriera, e la cosa migliore per farla è di evitare, in linea di massima, di prendere decisioni arrischiate e di lasciarsi guidare dall'interesse per un buon funzionamento dell'organizzazione. Gli operai e gli impiegati, da parte loro, tendono a essere soddisfatti di appartenere all'Organizzazione, a condizione che ciò sia giustificato da sufficienti vantaggi psicologici e materiali. Le loro stesse organizzazioni sindacali assomigliano, per molti versi, a quelle dell'industria: sono grossi apparati con burocrati ben pagati per dirigere, e con poca partecipazione attiva del singolo membro. Lo sviluppo della grande industria è parallelo allo sviluppo della grande burocrazia statale e delle forze armate che si attengono agli stessi principi delle società industriali (9).

Questo tipo di organizzazione sociale porta alla formazione di élite commerciali, governative, militari, e, in una certa misura, anche sindacali. Le élite commerciali, governative e militari, sono strettamente legate fra loro dal tipo di personale, dagli atteggiamenti e dal modo di pensare. Malgrado le differenze sociali e politiche esistenti fra i paesi «capitalisti» e l'Unione Sovietica «comunista», gli atteggiamenti e i modi di pensare delle rispettive élite sono simili proprio perché è simile il modo fondamentale di produzione (10).

La coscienza dei componenti delle élite è un prodotto della loro esistenza sociale. Essi considerano il loro modello

organizzativo, e i valori a esso annessi, come qualcosa che opera per i «supremi interessi dell'uomo», hanno un'immagine della natura umana che giustifica il modello; sono contrari a ogni idea o sistema che metta in causa o in pericolo il proprio sistema; sono contro il disarmo se ritengono che minacci le loro organizzazioni; hanno in sospetto o in ostilità qualsiasi sistema in cui la loro classe venga sostituita da una classe nuova e diversa di dirigenti. A livello di coscienza sono onestamente convinti di essere animati da patriottismo per il proprio paese, da senso del dovere, da principi morali e politici, eccetera. Ciascuna élite è ugualmente coinvolta in pensieri e idee che procedono dalla natura del suo modo di produzione e, a livello di coscienza, i suoi componenti sono sinceri. Proprio perché sono sinceri, e perché non sono consapevoli delle motivazioni reali che stanno dietro ai loro pensieri, per loro è difficile cambiare idea. Questa gente non è spinta da strapotente avidità di potere, denaro o prestigio. Certamente, esistono anche questi motivi, ma coloro nei quali questi motivi prevalgono sono l'eccezione piuttosto che la regola. Personalmente, i componenti di tutte le élite sarebbero disposti quanto chiunque altro a fare sacrifici e a rinunciare a privilegi. Il movente è questo: la loro funzione sociale forma la loro coscienza, ed essi sono quindi convinti di essere nel giusto, e pensano che i loro propositi siano giustificati e al di sopra di ogni sospetto. Ciò spiega anche un altro fenomeno sconcertante: le élite dei due grandi blocchi hanno una rotta di collisione, e le difficoltà per giungere a un accomodamento che assicuri la pace sono grandi. Senza dubbio la guerra nucleare significherebbe la morte della maggior parte dei componenti delle élite, delle loro famiglie, e la distruzione della maggior parte delle loro organizzazioni. Se queste élite fossero spinte solo dalla sete di potere e di denaro, come si spiega che tale avidità non ceda alla paura della morte, se non nel caso di individui eccezionalmente nevrotici? La questione sta proprio nella difficoltà di cambiare punto di vista. Secondo loro, il proprio modo di pensare è il solo razionale, decoroso, onorevole: se poi l'olocausto nucleare distruggerà tutto, pazienza, non poteva essere altrimenti in quanto non esiste altra linea di condotta che non sia quella suggerita dalla «ragione», dal «rispetto» e dall'«onore».

Finora, ho cercato di mettere in rilievo come, nel pensiero di Marx, l'esistenza sociale determini la coscienza. Tuttavia Marx non era un «determinista», come spesso si dice. La sua posizione era molto simile a quella di Spinoza: noi siamo determinati da forze che sono al di fuori della nostra consapevolezza, e da passioni e interessi che ci guidano a nostra insaputa. Stando così le cose, noi non siamo liberi. Ma si può liberarsi da questa schiavitù e ampliare il regno della libertà, diventando pienamente consapevoli della realtà, e quindi della necessità, se rinunciamo alle illusioni e facciamo di noi stessi delle persone non più passive, dipendenti, determinate, prive di libertà, rese quasi sonnambule, ma persone indipendenti, attive, consapevoli e sensibili. Tanto per Spinoza quanto per Marx lo scopo della vita è la liberazione dall'asservimento, e per conseguire questo scopo bisogna superare le illusioni e usare pienamente le nostre forze attive. La posizione di Freud è essenzialmente la stessa, benché il suo discorso verta più sulla salute mentale contrapposta alla malattia che sulla libertà dall'asservimento. Anch'egli capì che l'uomo è determinato da fattori oggettivi (la libido e il proprio destino), ma pensava che l'uomo potesse superare questa determinazione superando le proprie illusioni, aprendo gli occhi per rendersi conto della realtà, e diventando consapevole di ciò che è reale ma inconscio. Secondo il principio terapeutico freudiano, con la consapevolezza dell'inconscio si è sulla buona via per curare la malattia mentale. Come filosofo sociale, egli credeva nello stesso principio: solo diventando consapevoli della realtà e superando le nostre illusioni, possiamo sperare di raggiungere il grado di forza ottimale per affrontare la vita. Freud espresse queste stesse idee, forse nel modo, più esplicito, in "Die Zukunft einer Illusion":

«Forse, coloro che non soffrono di nevrosi non avranno bisogno di intossicanti per placarla. E' anche vero che si troveranno in una situazione difficile. Dovranno ammettere quanto grande sia la loro impotenza e piccolezza negli ingranaggi dell'universo; non possono più essere il centro della creazione, né oggetto di amorevoli cure da parte di una benefica Provvidenza. Si troveranno nella stessa situazione di un bimbo che ha lasciato la casa paterna dove si sentiva così

protetto. Ma l'infantilismo è destinato a essere superato. Gli uomini non possono restare bambini per sempre, devono andare ad affrontare 'la vita ostile'. Questa si può chiamare 'educazione alla realtà'».

E più avanti:

«Il nostro Dio, il Logos, non è forse poi tanto potente, e probabilmente è in grado di fare solo una piccola parte di ciò che i suoi predecessori hanno promesso. Se dobbiamo riconoscere questa situazione, dovremo anche accettarla con rassegnazione, ma non dobbiamo neppure perdere l'interesse che abbiamo per il mondo e la vita... no, la nostra scienza non è un'illusione. Illusione sarebbe supporre che si possa trovare altrove quanto non può darci la scienza» (11).

Per Marx, la consapevolezza delle illusioni è presupposto di libertà e di un'azione veramente umana. Egli esprime brillantemente questa idea nei suoi scritti giovanili, nel contesto della sua analisi della funzione della religione:

«La miseria religiosa esprime tanto la miseria reale quanto la protesta contro questa miseria reale. La religione è il gemito dell'oppresso, il sentimento di un mondo senza errore, e insieme lo spirito di una condizione priva di spiritualità. Essa è l'oppio del popolo.

La soppressione della religione in quanto felicità illusoria del popolo è il presupposto della sua vera felicità. La necessità di rinunciare alle illusioni sulla propria condizione è la necessità di rinunciare a una condizione che ha bisogno di illusioni. La critica della religione è quindi, in germe, la critica della valle di lacrime, in cui la religione è l'aureola.

La critica non ha strappato i fiori immaginari dalla catena perché l'uomo continui a trascinarla triste e spoglia, ma perché la getti via e colga il fiore vivo. La critica della religione disinganna l'uomo, affinché egli consideri, plasmi e raffiguri la sua realtà come un uomo disincantato, divenuto ragionevole, perché egli si muova intorno a se stesso e quindi al suo vero sole. La religione è soltanto il sole illusorio che si muove attorno all'uomo, fino a che questi non si muova attorno a se

stesso» (12).

Come può l'uomo conseguire lo scopo di liberarsi dalle illusioni? Marx pensava che si potesse pervenire a questa meta mediante la riforma della coscienza.

«La riforma della coscienza consiste esclusivamente nel lasciare che il mondo acquisti coscienza di sé, nel risvegliare il mondo dal sogno che sta facendo di se stesso, nell'interpretare le proprie azioni in rapporto al mondo... il nostro motto, deve essere: riforma della coscienza, non attraverso dogmi ma con l'analisi della coscienza confusa e mistica, sia che essa abbia un contenuto religioso o politico. Ci si accorgerà, allora, che il mondo possedeva già da molto il sogno di qualche cosa di cui deve solo avere coscienza per poterla possedere nella realtà.

Vedremo allora di non avere a che fare con un grande vuoto fra passato e presente, ma con l'attuazione ["Vollziehung"] dei pensieri del passato. Si vedrà, finalmente, che il genere umano non comincia alcun nuovo compito bensì completa quello vecchio con consapevolezza... questa è una confessione, null'altro. Per farsi perdonare i propri peccati, il genere umano deve solo spiegarli per quello che essi sono» (13).

Riassumiamo questo confronto fra il concetto dell'inconscio di Marx e quello di Freud: ambedue credono che la maggior parte di quanto l'uomo pensa consciamente sia determinata da forze operanti alle sue spalle, l'uomo, quindi, non ne è consapevole; l'uomo considera le proprie azioni razionali o morali, e queste razionalizzazioni (falsa coscienza, ideologia) lo soddisfano dal punto di vista soggettivo. Ma proprio perché spinto da forze a lui sconosciute, l'uomo non è libero. Può raggiungere la libertà (e la salute) solo prendendo coscienza di queste forze stimolanti, cioè prendendo coscienza della realtà, e solo così può diventare padrone della propria esistenza (entro i limiti della realtà) piuttosto che schiavo di forze cieche. La differenza fondamentale fra Marx e Freud sta nel loro rispettivo concetto della natura di queste forze che determinano l'uomo. Per Freud esse sono essenzialmente fisiologiche (libido) e biologiche (istinto di morte e istinto di

vita). Per Marx esse sono forze storiche che subiscono un'evoluzione nel processo di sviluppo economico-sociale dell'uomo. Secondo Marx la coscienza dell'uomo è determinata dal suo modo di essere, e questo dal suo tipo di vita, e il tipo di vita dal modo di produzione di quanto gli è necessario per vivere; la coscienza è cioè determinata dal modo di produzione e dalla struttura sociale, nonché dal modo di distribuzione e di consumo che ne risultano (14).

I concetti di Marx e quelli di Freud non si escludono a vicenda, proprio perché Marx parte dall'uomo reale e attivo e dalle sue condizioni reali di vita, comprese quelle biologiche e psicologiche. Marx riconosce che l'impulso sessuale esiste in qualsiasi circostanza e che le condizioni sociali lo possono modificare solo per quanto riguarda la forma e la direzione.

Tuttavia, anche se è possibile incorporare, in un certo modo, la teoria freudiana in quella marxiana, rimangono due differenze fondamentali: per Marx, il modo di essere dell'uomo e la sua coscienza sono determinati dalla struttura della società di cui egli fa parte; per Freud, la società si limita a influenzare il modo di essere dell'uomo, reprimendone in maggiore o minore misura la dotazione fisiologica e biologica. La seconda differenza consegue dalla prima: Freud riteneva che l'uomo fosse in grado di superare la repressione senza bisogno di mutamenti sociali. Marx, d'altra parte, fu il primo pensatore a capire che l'attuazione dell'uomo universale e pienamente consapevole può verificarsi solo assieme a mutamenti sociali che portino a una organizzazione sociale ed economica nuova e veramente umana, valida per tutti.

Marx ha enunciato solo in termini generali la teoria secondo la quale le forze sociali determinano la coscienza; nelle pagine seguenti cercherò di mostrare come questa determinazione operi in modo concreto e specifico (15).

Una qualsiasi esperienza, per giungere a livello di consapevolezza, deve essere comprensibile in base alle categorie in cui è organizzato il pensiero conscio. Io posso diventare consapevole di un qualsiasi avvenimento, dentro o fuori di me, solo quando è collegabile con le categorie della percezione. Alcune di queste categorie, come il tempo e lo spazio, possono essere universali e costituire categorie di percezione comuni a tutti gli uomini. Altre, come la causalità,

possono essere valide per molte ma non per tutte le forme di percezione conscia.

Altre categorie sono ancor meno generali e variano da cultura a cultura. Per esempio, in una cultura preindustriale è possibile che non si percepiscano certe cose in termini di valore commerciale, come avviene invece in una cultura industriale. Comunque stiano le cose, l'esperienza può giungere fino alla consapevolezza solo a condizione che essa sia percepita, collegata e ordinata in termini di un certo sistema concettuale (16) e delle relative categorie. Ora, questo sistema è in se stesso un risultato di una evoluzione sociale. Ogni società, per mezzo della propria pratica di vita e di un particolare tipo di rapporto, di sensibilità e di percezione, sviluppa un sistema oppure delle categorie che determinano le forme di consapevolezza. Questo sistema funziona, per così dire, come un filtro socialmente condizionato: l'esperienza non può giungere alla consapevolezza se non riesce a passare attraverso questo filtro (17).

Il problema, quindi, è quello di capire più concretamente come funziona questo «filtro sociale», e come si verifica che esso lasci filtrare certe esperienze mentre impedisce ad altre di giungere alla consapevolezza.

Anzitutto, bisogna considerare che molte esperienze non si prestano facilmente a una percezione consapevole. Il dolore è forse l'esperienza fisica che meglio si presta a una percezione consapevole; anche la fame, il desiderio sessuale, eccetera, sono facilmente percepibili; come è ovvio, tutte le sensazioni pertinenti alla sopravvivenza dell'individuo o del gruppo hanno facile accesso alla consapevolezza. Ma quando si tratta di una esperienza più sottile o complessa, come «vedere un bocciolo di rosa di primo mattino, e su di esso una goccia di rugiada mentre l'aria è ancora fresca, e il sole sorge e canta un uccello», questa esperienza in alcune culture (come quella giapponese) si lascia facilmente consapevolizzare, mentre nella cultura occidentale moderna essa non giungerà di solito alla consapevolezza proprio perché non è ritenuta abbastanza «importante» o «ricca di avvenimenti». La possibilità che una sottile esperienza affettiva pervenga alla consapevolezza dipende dal grado in cui tali esperienze sono coltivate in una data cultura. Vi sono molte esperienze affettive per le quali

non esiste alcuna parola in una data lingua, mentre un'altra può essere ricca di termini che esprimono certi sentimenti. In una lingua in cui diverse esperienze affettive non si possono esprimere con diverse parole, è quasi impossibile che certe esperienze giungano a una chiara consapevolezza. In generale, si può dire che un'esperienza per la quale la lingua non dispone di alcun termine raramente giunge alla consapevolezza.

Questo fatto riveste un'importanza particolare rispetto a quelle esperienze che non quadrano con gli schemi razionali e intellettuali in cui sistemiamo le cose. In inglese, per esempio, la parola «awe» (come «nora» in ebraico) significa due cose diverse: «awe» è il sentimento di intensa paura, come risulta dall'aggettivo «awful» (spaventoso), ma «awe» indica anche qualcosa di simile alla profonda ammirazione, come troviamo in «awesome» (imponente), e in «awed by» (messo in soggezione da). Dal punto di vista del pensiero razionale e conscio, timore e ammirazione sono sentimenti distinti, e quindi non dovrebbero essere denotati dalla stessa parola; ma se c'è una parola come «awe», usata nell'uno o nell'altro senso, spesso si dimentica che essa indica al tempo stesso timore e ammirazione. Nella nostra esperienza affettiva, tuttavia, timore e ammirazione non sono affatto l'uno esclusivo dell'altra. Anzi, come esperienza viscerale, paura e ammirazione fanno spesso parte di un sentimento complesso di cui l'uomo moderno non ha comunque consapevolezza precisa. Sembra che le lingue dei popoli che hanno dato minore rilievo di noi all'aspetto intellettuale dell'esperienza abbiano un numero maggiore di parole per esprimere il sentimento in quanto tale, mentre le lingue moderne tendono a esprimere solo quei sentimenti che superano la prova del nostro tipo di logica. Fra l'altro, questo fenomeno rappresenta una delle maggiori difficoltà per la psicologia dinamica. Le nostre lingue non ci forniscono, le parole di cui abbiamo bisogno per descrivere molte esperienze viscerali che non quadrano coi nostri schemi di pensiero. Di conseguenza, la psicoanalisi non dispone in effetti di un linguaggio adeguato. Potrebbe fare come altre scienze e usare simboli per denotare certi sentimenti complessi: per esempio, a/t potrebbe denotare quel sentimento complesso di ammirazione mista a terrore che una

volta era espresso da una sola parola. Oppure, "xy" potrebbe rappresentare quel sentimento espresso da un «atteggiamento di sfida aggressiva, superiorità, accusa + innocenza ferita, martirio, senso di persecuzione e di ingiusta accusa». Questa non è una sintesi di diversi sentimenti, come ci vorrebbe fare credere la lingua, ma un sentimento specifico osservabile in noi stessi o in altri, se appena si riesce a superare il presupposto che non si può sentire niente che non si possa «pensare». Se non si usano simboli astratti, il linguaggio scientifico più adatto per la psicoanalisi è, cosa abbastanza paradossale, quello del simbolismo, della poesia, dei riferimenti mitologici (e Freud usò spesso quest'ultimo). Ma se lo psicoanalista ritiene di poter essere scientifico usando i termini tecnici del nostro linguaggio per denotare fenomeni emotivi, si inganna e parla di costrutti astratti non corrispondenti alla realtà dell'esperienza vissuta.

Ma questo non è che un aspetto della funzione filtrante della lingua. Le lingue sono diverse non solo perché è differente il lessico usato per denotare certe esperienze affettive, ma sono diverse anche per quanto riguarda la sintassi, la grammatica e il significato etimologico. La lingua, nel suo complesso, contiene un atteggiamento di vita, è essa stessa un'espressione conclusa di un certo modo di vedere la vita (18).

Ecco alcuni esempi. Vi sono lingue in cui la forma verbale «piove» è coniugata in modo diverso a seconda che voglia intendere che piove perché sono uscito e mi sono bagnato, o perché vedo il fenomeno standomene al coperto, o perché ne sono stato informato da qualcuno. E' del tutto ovvio che l'enfasi del linguaggio sui diversi modi di esperire un fatto (in questo caso, che piove) ha una profonda influenza sul modo in cui la gente esperisce i fatti stessi. Nella cultura moderna, con la sua enfasi sull'aspetto puramente intellettuale della conoscenza, fa poca differenza il modo in cui un fatto viene esperito, se direttamente o indirettamente o per sentito dire. Oppure, in ebraico, il criterio fondamentale di coniugazione è quello di determinare se un'attività è completa (perfetta) o incompleta (imperfetta), mentre il tempo in cui si è verificata (presente, passato o futuro) è espresso solo come un accessorio secondario. In latino, ambedue i criteri (tempo e perfezione)

sono usati congiuntamente, mentre in inglese si mette l'accento predominante sul tempo. Va da sé che questa diversità di coniugazione esprime una modalità diversa di esperienza (19). Ancora un altro esempio si può trovare nei diversi usi dei verbi e dei nomi nelle varie lingue, o addirittura nelle diverse persone che parlano una stessa lingua. Il nome denota una «cosa», il verbo un'attività. Una quantità sempre crescente di persone preferisce pensare in termini di "avere" qualcosa invece di "essere" o di "agire": queste persone preferiscono i nomi ai verbi.

La lingua con il suo lessico, la sua grammatica, la sua sintassi, e mediante lo spirito che in essa è divenuto un'espressione conclusa, determina quali esperienze possono penetrare nella nostra consapevolezza.

Il secondo componente del filtro che rende possibile la consapevolezza è la logica, la quale informa il nostro modo di pensare in una data cultura. Come la maggior parte delle persone presume che la propria lingua sia «naturale» e che le altre usino solo parole differenti per le stesse cose, così presume che le regole le quali determinano un modo appropriato di pensare siano naturali e universali: perciò quanto è illogico in un dato sistema culturale lo è anche in qualsiasi altro perché contraddice la logica «naturale». Un esempio in proposito è la differenza fra la logica aristotelica e quella paradossale.

La logica aristotelica è fondata sulla legge di identità la quale afferma che A è A , sulla legge di contraddizione (A non è non- A), e sulla legge del terzo escluso (A non può essere A "e" non- A , né A "o" non- A). Aristotele affermò:

«L'impossibilità che una stessa cosa stia insieme e non stia in una cosa stessa e secondo lo stesso rispetto... è appunto il più fermo di tutti i principi» (20).

Alla logica aristotelica si oppone quella che si potrebbe definire la logica "paradossale", la quale assume che A e non- A non si escludono a vicenda come predicati di X . La logica paradossale era predominante nel pensiero cinese e indiano, nella filosofia di Eraclito, e quindi, con il nome di dialettica, nel pensiero di Hegel e di Marx. Il principio generale della logica paradossale è stato chiaramente espresso in termini generali da Lao-tse: «Le parole che sono compiutamente vere

sembrano essere paradossali» (21). E da Chuang-tzu: «Ciò che è uno è uno. Ciò che è non-uno, è anche uno.»

Nella misura in cui una persona vive in una cultura in cui non è messa in dubbio la correttezza della logica aristotelica, le riesce enormemente difficile, se non impossibile, diventare consapevole di esperienze che contraddicono la logica aristotelica, e che sono quindi insensate dal punto di vista della sua cultura. Un buon esempio è il concetto freudiano di ambivalenza secondo il quale si può provare amore e odio, al tempo stesso, per la stessa persona. Questa esperienza, che dal punto di vista della logica paradossale è perfettamente «logica», non ha senso dal punto di vista della logica aristotelica. Di conseguenza è estremamente difficile che la maggior parte delle persone si renda conto di provare sentimenti ambivalenti. Se si rende conto di amare, non può essere consapevole di odiare, in quanto sarebbe completamente insensato provare contemporaneamente due sentimenti contraddittori per la stessa persona (22).

Mentre la lingua e la logica sono componenti del filtro sociale che rende difficile o impossibile l'accesso di una esperienza alla consapevolezza, il terzo componente del filtro sociale è il più importante, in quanto è proprio quello che non permette a certi sentimenti di raggiungere la consapevolezza, ed è quello che tende a espellerli dalla sua sfera se mai riescano a penetrarvi. Esso è costituito dai tabù sociali che definiscono certe idee o certi sentimenti indecorosi, proibiti, pericolosi, e che impediscono a questi sentimenti o idee di giungere a livello di coscienza.

Un esempio preso da una tribù primitiva può essere utile a introdurre questo problema. In una tribù di guerrieri, i cui componenti vivono ammazzando e depredando i componenti di altre tribù, ci potrebbe essere un individuo che prova repulsione per l'assassinio e il furto. Intanto è molto improbabile che egli sia consapevole di questo sentimento, in quanto sarebbe incompatibile con quello dell'intera tribù: esserne consapevole implicherebbe il pericolo di rimanere completamente isolato e ostracizzato. Quindi, l'individuo che prova tale sentimento manifesterà, con tutta probabilità, dei sintomi psicosomatici come il vomito, invece di lasciare che tale senso di repulsione penetri nella sua consapevolezza.

Si verificherebbe esattamente il contrario nel caso di un componente di una pacifica tribù agricola che provasse l'impulso di andare ad ammazzare e derubare i componenti di altri gruppi. Anche lui, probabilmente, non permetterebbe a se stesso di diventare consapevole dei propri impulsi, e invece manifesterebbe un sintomo qualsiasi, forse una grande paura.

Ancora un altro esempio tratto dalla nostra civiltà. Ci possono essere molti negozianti nelle nostre grandi città che hanno un cliente il quale, supponiamo, ha un bisogno estremo di un vestito, ma è senza soldi per comprare persino il meno caro. Fra questi negozianti (specialmente fra i più facoltosi) ce ne saranno alcuni che avrebbero l'impulso naturale umano di dare il vestito al cliente per quei pochi soldi in suo possesso. Ma quanti permetteranno a se stessi di diventare consapevoli di tale impulso? Pochissimi, credo. La maggioranza lo reprimerà, e potremmo trovare un certo numero di persone le quali, la notte dopo, faranno un sogno che potrebbe esprimere in qualche modo l'impulso represso.

Ed ecco un altro esempio. L'«uomo dell'organizzazione» moderno potrebbe avere la sensazione di condurre una vita priva di significato, di annoiarsi a fare quello che fa, di avere poca libertà di pensare e compiere quanto ritiene opportuno, di rincorrere una felicità illusoria che non si avvera mai. Ma se fosse consapevole ai tali sentimenti, sarebbe seriamente ostacolato nella sua regolare attività sociale. Una consapevolezza di questo genere costituirebbe un vero pericolo per la società così come è organizzata, e di conseguenza il sentimento viene represso.

Oppure, ci devono essere molte persone che intuiscono quanto sia irrazionale comprare una macchina nuova ogni due anni, ed esse potrebbero anche provare un senso di tristezza al momento di separarsi dalla macchina che hanno usato e alla quale si sono «affezionate». Anzi, se molte di queste persone fossero consapevoli di tali sentimenti ci sarebbe il pericolo che agissero di conseguenza: e dove andrebbe a finire la nostra economia, che è tutta basata su un continuo consumo? E ancora, è possibile che la maggior parte delle persone non sia abbastanza intelligente da non rendersi conto, qualunque sia il metodo usato dai suoi capi politici per conquistare il potere, della loro incompetenza nell'adempimento delle proprie

funzioni? Eppure, dove andrebbero a finire la coesione sociale e l'unità di azione se qualcosa di più di una piccola minoranza si rendesse conto di questo stato di cose? Sotto questo profilo, la realtà è forse diversa da quanto accade nella favola di Andersen, quella dell'imperatore senza indumenti? Benché l'imperatore sia nudo, solo un bimbo se ne accorge, mentre tutti gli altri sono convinti che l'imperatore indossi magnifici abiti.

Le irrazionalità di una qualsiasi società comportano la necessità che i suoi componenti reprimano la consapevolezza di molti sentimenti e percezioni, e questa necessità cresce nella misura in cui una società non è rappresentativa di tutti i suoi componenti. La società greca non aveva la pretesa di fare l'interesse di tutto il popolo. Anche secondo Aristotele, gli schiavi non erano esseri umani completamente maturi, quindi né i cittadini né gli schiavi avevano molto da reprimere sotto questo aspetto. Tuttavia, per società che hanno la pretesa di preoccuparsi del benessere generale, si pone veramente il problema se queste vengono meno alle loro promesse. In tutta la storia umana, forse con la sola eccezione di alcune società primitive, il banchetto è sempre stato per pochi privilegiati, mentre la stragrande maggioranza non ha ricevuto che le briciole. Se questa maggioranza fosse stata pienamente consapevole di essere vittima di una truffa, avrebbe potuto nascere un risentimento capace di mettere in pericolo l'ordine costituito. Quindi tali pensieri dovevano essere repressi e quanti non si adeguavano a questo processo di repressione correvano il pericolo di perdere la vita o la libertà.

Il mutamento più rivoluzionario del nostro tempo sta nel fatto che tutti i popoli della terra hanno aperto gli occhi e sono diventati consapevoli del loro desiderio di avere una vita materiale dignitosa, e che inoltre sono stati scoperti i mezzi tecnici per realizzare questa aspirazione. Nel mondo occidentale e nell'Unione Sovietica ci vorrà solo un periodo relativamente breve per raggiungere questo stadio, anche se ci vorrà molto di più nei paesi non industrializzati dell'Asia, dell'Africa e dell'America Latina.

Ciò vuole forse dire che nei ricchi paesi industriali non c'è più bisogno di repressione? Questa è infatti un'illusione diffusa fra un grande numero di persone, e tuttavia non è ancora una

realtà. Anche queste società presentano contraddizioni e irrazionalità. Che senso ha spendere milioni di dollari per ammassare eccedenze agricole mentre nel mondo milioni di esseri umani muoiono di fame? Che senso ha spendere metà del bilancio nazionale per armi che, qualora siano impiegate, distruggeranno la nostra civiltà? Che senso ha insegnare ai bambini le virtù cristiane dell'umiltà e dell'altruismo e, nel contempo, prepararli a una vita in cui è necessario il contrario di quelle stesse virtù per avere successo? Che senso ha avere combattuto le ultime due guerre mondiali per «la libertà e la democrazia», e concluse con la smilitarizzazione dei «nemici della libertà», e solo pochi anni dopo, riarmarsi ancora per «la libertà e la democrazia», col risultato che gli ex nemici della libertà ne sono ora i difensori, mentre gli ex amici e alleati sono i nemici? Che senso ha indignarsi profondamente contro sistemi che non concedono libertà di parola e di attività politica, quando questi stessi sistemi (e altri ancora più spietati) sono definiti «amanti della libertà» purché abbiano con noi un'alleanza militare? Che senso ha vivere nell'abbondanza e tuttavia con poca gioia? Che senso ha essere istruiti, avere la radio e la televisione, eppure essere cronicamente annoiati? Che senso ha... Si potrebbe andare avanti ancora per molte pagine a descrivere le irrazionalità, le finzioni e le contraddizioni del sistema di vita occidentale. Eppure tutte queste irrazionalità sono date per scontate e quasi nessuno ci fa caso. Ciò non avviene per mancanza di senso critico, queste stesse irrazionalità e contraddizioni le scorgiamo chiaramente nei nostri avversari, solo che ci rifiutiamo di applicare a noi stessi un metro di giudizio razionale e critico.

La repressione della consapevolezza dei fatti è, e deve essere, integrata dall'accettazione di molte finzioni. I vuoti che creiamo rifiutandoci di vedere molte cose intorno a noi devono essere riempiti per potere avere un quadro coerente. Che cosa sono queste ideologie che ci instillano? Poiché sono tante, ne ricorderò solo alcune. Noi siamo cristiani, siamo individualisti, i nostri capi sono saggi, siamo buoni, i nostri nemici (chiunque essi siano a seconda del momento) sono cattivi, i nostri genitori ci amano e noi li amiamo, il matrimonio è una buona istituzione, e così via. Gli Stati sovietici hanno costruito un altro sistema di ideologie. Essi sono marxisti, il loro sistema è

il socialismo, esso esprime la volontà del popolo, i loro capi sono saggi e lavorano per l'umanità, l'interesse per il profitto nella loro società è un interesse per il profitto «socialista», questo interesse è diverso da quello «capitalista», il loro rispetto per la proprietà è quello per la proprietà «socialista» ed è del tutto diverso da quello «capitalista», e così via. Tutte queste ideologie vengono inculcate nella gente fin dall'infanzia dai genitori, dalla scuola, dalla Chiesa, dal cinema, dalla radio, dalla televisione, dai giornali, ed esse si impadroniscono della mente degli uomini come se fossero il risultato del loro pensiero e della loro osservazione. Se questo processo ha luogo in società a noi contrapposte, lo chiamiamo «lavaggio del cervello» e, nelle sue forme meno estremiste, «indottrinazione» o «propaganda», se avviene nella nostra società, lo chiamiamo «istruzione» e «informazione». Anche se è vero che le società si differenziano fra loro nel grado di consapevolezza e di condizionamento, e anche se il mondo occidentale è in qualche modo migliore di quello sovietico sotto questo profilo, la diversità non è comunque tale da cambiare il quadro fondamentale: un miscuglio di repressione dei fatti e di accettazione di finzioni (23).

Perché la gente reprime la consapevolezza di quanto, in altro modo, sarebbe consapevole? Indubbiamente, la ragione prima è la paura. Paura di che? Paura della castrazione, come riteneva Freud? Non pare che ci siano prove sufficienti per dimostrarlo. E' paura di essere uccisi, imprigionati, paura di morire di fame. Questa potrebbe essere una risposta soddisfacente, se la repressione si verificasse solo in regimi di terrore e di oppressione. Siccome non è così, dobbiamo portare più a fondo l'indagine. Ci sono delle paure più sottili prodotte, per esempio, da società come la nostra? Pensiamo a un giovane dirigente o a un ingegnere di una grande società. Se egli ha pensieri che non sono «sani», potrebbe essere propenso a reprimerli per timore di non fare carriera come gli altri. Di per sé, non sarebbe una tragedia, se non fosse per il fatto che la moglie, gli amici lo considererebbero un «fallito», e pure lui si riterrebbe tale, se si lasciasse staccare nella corsa al successo. In tale modo, la paura di essere un fallito può diventare senz'altro un motivo sufficiente di repressione.

Ma c'è ancora un altro motivo di repressione, che io credo

sia il più potente: la paura dell'isolamento e dell'ostracismo.

Nell'uomo infatti, proprio in quanto uomo, ossia in quanto egli è capace di trascendere la natura e di essere consapevole di se stesso e della morte, il senso di un completo isolamento e solitudine rasenta la pazzia. L'uomo in quanto tale ha paura della pazzia, proprio come l'uomo in quanto animale ha paura della morte. L'uomo deve avere rapporti, deve legarsi agli altri per rimanere sano di mente. Questo bisogno di fusione con gli altri è la sua pulsione più forte, più forte del sesso e, spesso, anche più forte del suo stesso desiderio di vivere. E' questa paura dell'isolamento e dell'ostracismo, piuttosto che la «paura di castrazione», che induce gli uomini a reprimere la consapevolezza di quanto è tabù, poiché tale consapevolezza significherebbe essere diversi, isolati e quindi persone da ostracizzare. Per questo motivo, l'individuo deve chiudere gli occhi e non vedere quello che il suo gruppo dichiara inesistente, o deve accettare come vero ciò che la maggioranza considera tale, anche se gli occhi lo convincessero che ciò è falso. Il gruppo è di importanza così vitale per l'individuo che per lui le opinioni, le convinzioni e i sentimenti del gruppo costituiscono la realtà, una realtà più valida di quella che gli trasmettono i sensi e la ragione. Come nello stato ipnotico di dissociazione, la voce e le parole dell'ipnotista si sostituiscono alla realtà, così lo schema di organizzazione sociale costituisce, per la maggioranza, la realtà. Quanto l'uomo considera vero, reale, sensato, è rappresentato dai luoghi comuni accettati dalla sua società, e tutto ciò che non quadra con tali luoghi comuni è escluso dalla consapevolezza, è inconscio. Sono ben poche le cose alle quali l'uomo non crede, e poche quelle che non reprime, nel caso che, in modo implicito o esplicito, egli sia minacciato di ostracismo. Ma per tornare alla paura di perdere la propria identità di cui ho già trattato nelle pagine precedenti, tengo a precisare che per i più la loro identità è radicata proprio nel loro conformarsi ai luoghi comuni. «Essi» sono quello che gli altri pensano di loro, quindi la paura dell'ostracismo implica la paura della perdita di identità, e proprio la combinazione delle due paure ha un effetto potentissimo.

Il concetto di ostracismo, in quanto fondamento della repressione, potrebbe portare all'opinione piuttosto disperante

che ogni società è in grado di disumanizzare e di deformare l'uomo in ogni caso, proprio perché ogni società è sempre in grado di minacciarlo di ostracismo. Accettare questo significherebbe però dimenticare un altro fatto: l'uomo non è solo membro della società ma lo è anche del genere umano. Pur avendo paura del completo isolamento dal proprio gruppo sociale, l'uomo teme anche di isolarsi dall'umanità che è dentro di lui e che è rappresentata dalla sua coscienza e dalla sua ragione. Essere completamente disumani è spaventoso, anche quando un'intera società ha adottato norme di comportamento disumane. Quanto più una società è umana, tanto meno l'individuo ha bisogno di scegliere fra l'isolamento dalla società e quello dall'umanità. Quanto più grave è il conflitto tra i fini dell'umanità e quelli della società, più dilaniato sarà l'individuo fra due poli pericolosi di isolamento. Ed è nella misura in cui una persona, grazie al proprio sviluppo intellettuale e spirituale, si sente solidale con l'umanità che essa potrà sopportare l'ostracismo sociale, e viceversa. La capacità di agire secondo coscienza dipende dal grado in cui si è riusciti a trascendere i limiti della propria società e si è diventati cittadini del mondo.

L'uomo medio non permette a se stesso di diventare consapevole di pensieri e sentimenti che siano incompatibili con gli schemi della propria cultura, ed è quindi costretto a reprimerli. Da un punto di vista "formale", quindi, quanto è inconscio, come pure quanto è conscio, dipende dalla struttura della società e dagli schemi di pensiero e di sentimento che essa produce. Per quel che riguarda il contenuto dell'inconscio non è possibile generalizzare, ma una cosa si può dire: esso rappresenta sempre l'uomo intero, con quanto vi è in lui di potenzialmente negativo o positivo, e contiene sempre la base delle diverse risposte che l'uomo è capace di dare alle domande a lui poste dall'esistenza. Nel caso estremo delle culture più regressive, che tendono a ritornare a stadi di esistenza animale, il desiderio di regressione è predominante e conscio, mentre tutti gli sforzi per emergere da tale condizione sono repressi. In una cultura che sia passata da uno stadio regressivo a uno spirituale-progressivo, le forze che rappresentano il lato negativo sono inconscie. Ma l'uomo, in qualsiasi cultura viva, ha dentro di sé tutte le potenzialità: egli è l'uomo arcaico,

l'animale da preda, il cannibale, l'idolatra, ed è al tempo stesso un essere capace di ragione, di amore, di giustizia. Il contenuto dell'inconscio, quindi, non è né il male né il bene, né il razionale né l'irrazionale, è entrambe le cose, è tutto ciò che è umano.

L'inconscio è l'uomo intero, meno quella parte di lui che corrisponde alla sua società. La coscienza rappresenta l'uomo sociale, le limitazioni accidentali imposte dalla situazione storica in cui un individuo viene a trovarsi. Lo stato di incoscienza rappresenta l'uomo universale, l'uomo intero, radicato nel cosmo: rappresenta quanto vi è in lui di vegetale, di animale e di spirituale, rappresenta il suo passato sino agli albori dell'esistenza umana, e rappresenta il suo futuro fino al giorno in cui egli sarà divenuto pienamente umano, quando la natura sarà umanizzata così come l'uomo sarà «naturalizzato». Diventare consapevoli del proprio inconscio significa entrare in contatto con la propria umanità totale e sbarazzarsi delle barriere che la società erige dentro ogni uomo e, di conseguenza, fra uomo e uomo. Conseguire con pienezza questo scopo è un'impresa difficile e rara, ma è alla portata di tutti avvicinarvisi in quanto ciò costituisce l'emancipazione dell'uomo dall'estraniamento, socialmente condizionata da sé e dal genere umano. Il nazionalismo e la xenofobia sono i poli opposti di un'esperienza umanista conseguita diventando consapevoli del proprio inconscio.

Quali sono i fattori che contribuiscono alla maggiore o minore consapevolezza dell'inconscio sociale? Prima di tutto, è evidente che certe esperienze individuali lasciano una traccia. Il figlio di un padre autoritario, che si è ribellato all'autorità paterna senza esserne annientato, sarà meglio preparato a penetrare le razionalizzazioni sociali e a diventare consapevole di quella realtà sociale che, per i più, è inconscia. Allo stesso modo, i componenti di minoranze sociali, religiose, o razziali, che abbiano subito una discriminazione da parte della maggioranza, con tutta probabilità avranno spesso un atteggiamento scettico nei confronti di certi luoghi comuni della società. Ciò vale anche per i componenti di una classe sfruttata e sofferente, ma una tale situazione di classe non sempre rende più critico e indipendente l'individuo, anzi, molto spesso la sua condizione sociale lo rende più insicuro e

ansioso di accettare i luoghi comuni della maggioranza proprio per farsi benvolere e sentirsi sicuro. Occorrerebbe un'analisi particolareggiata di molti fattori personali e sociali se si vuole accertare per quale ragione alcuni membri di minoranze o di maggioranze sfruttate reagiscono più criticamente, mentre altri reagiscono con maggiore sottomissione agli schemi dominanti di pensiero.

Oltre a questi fattori, ve ne sono alcuni esclusivamente sociali che determinano quanto sia forte la resistenza alla consapevolezza della realtà sociale. Se una classe o una società non hanno alcuna possibilità di fare uso delle proprie capacità critiche perché non esiste obiettivamente alcuna speranza di miglioramento, è prevedibile che tutti, in una società del genere, si aggrapperanno alle proprie finzioni in quanto la consapevolezza della verità creerebbe in loro solo un maggiore disagio. Le classi e le società in decadenza sono generalmente quelle che si attaccano con maggiore ostinazione alle proprie finzioni in quanto non avrebbero niente da guadagnare dalla verità. Viceversa, quelle società o classi avviate a un futuro migliore offrono condizioni che rendono più facile la consapevolezza della realtà, specialmente se tale consapevolezza le aiuta a fare i cambiamenti necessari. Un buon esempio è la borghesia del diciottesimo secolo: ancor prima di conquistare l'egemonia sulla classe aristocratica, essa si era liberata da molte finzioni del passato e aveva sviluppato un nuovo senso critico della sua realtà sociale e di quella del passato. Gli scrittori della classe media avevano capito le finzioni del feudalesimo perché essi non avevano bisogno di tali finzioni, anzi erano aiutati dalla verità. Quando la classe borghese si fu solidamente installata al potere e dovette lottare contro l'attacco della classe operaia e, in seguito, contro i popoli delle colonie, la situazione si rovesciò: gli appartenenti alla classe media non vollero vedere la realtà sociale, mentre gli appartenenti alle nuove classi in progresso erano più propensi a sbarazzarsi di molte illusioni. Spesso, però, gli individui che elaboravano nuove idee a sostegno dei gruppi in lotta per la libertà provenivano proprio da quelle stesse classi contro le quali essi lottavano. In tutti questi casi si dovrebbero esaminare i fattori individuali mediante i quali una persona critica il proprio gruppo sociale e si schiera per il gruppo a cui

non appartiene per nascita.

L'inconscio sociale e individuale sono collegati fra loro e hanno una costante azione reciproca. In realtà, l'incoscienza/coscienza è, in ultima analisi, indivisibile. Ciò che importa non è tanto il contenuto di quanto viene represso, ma lo stato d'animo e, più precisamente, il grado di consapevolezza e realismo dell'individuo. Se, in una data società, un individuo non è capace di vedere la realtà sociale, ma al contrario riempie la sua mente di finzioni, risulta anche limitata la sua capacità di vedere la realtà individuale rispetto a se stesso, alla sua famiglia, ai suoi amici. Egli vive in uno stato di semiincoscienza, pronto ad accettare consigli da ogni parte e a credere che le finzioni suggeritegli siano la verità. (Naturalmente, una persona sarà particolarmente incline a reprimere la consapevolezza della realtà rispetto alla propria vita personale in aree dove la repressione sociale è particolarmente notevole. Per esempio, in una società che valorizzi l'ubbidienza all'autorità, e quindi la repressione della consapevolezza o del senso critico, il figlio sarà più incline a rispettare il padre di quanto lo sarebbe quello appartenente a una società in cui la critica dell'autorità non sia parte essenziale della repressione sociale.)

L'interesse principale di Freud era la scoperta dell'inconscio individuale. La società impone repressioni, ma secondo lui, queste riguardano le forze istintuali e non le repressioni sociali che realmente contano: sofferenza derivante da motivi sociali, repressioni della consapevolezza di contraddizioni sociali, del fallimento dell'autorità, di sentimenti, di malessere e insoddisfazione, eccetera. L'analisi freudiana ha mostrato che, in una certa misura, è possibile rendere conscio l'inconscio individuale, senza fare riferimento all'inconscio sociale. Comunque, dalle premesse fin qui esposte deriva che qualsiasi tentativo di liberazione dalla repressione che escluda la sfera sociale è destinato a essere limitato. La piena consapevolezza di quanto è stato represso è possibile solo se essa trascende l'ambito individuale, e se nel processo essa include l'analisi dell'inconscio sociale. I motivi di questa asserzione derivano da quanto si è detto prima. Se un individuo non è in grado di trascendere la sua società e di vedere in quale modo essa favorisca o impedisca lo sviluppo delle potenzialità umane, egli

non può entrare in intimo contatto con la sua stessa umanità. I tabù e le restrizioni socialmente condizionati gli appaiono «naturalisti», e la natura umana gli si presenta in modo distorto, fino a quando non riconosce che la natura umana è distorta dalla società nella quale egli si trova a vivere. Se la scoperta dell'inconscio significa arrivare al pieno possesso della propria umanità, in effetti non ci si può limitare all'inconscio individuale, ma si deve procedere alla scoperta di quello sociale.

Ciò implica la comprensione della dinamica sociale e la valutazione critica della propria società dal punto di vista dei valori umani universali.

La stessa comprensione profonda della società che Marx ci ha dato è una condizione per diventare consapevoli dell'inconscio sociale, e quindi è condizione per una piena consapevolezza (liberazione dalla repressione) dell'individuo. Se «poniamo l'Ego dove era l'Id», la critica sociale umanista è una premessa necessaria; diversamente, la persona diverrà consapevole solo di certi aspetti del suo inconscio individuale, mentre, di altri aspetti, le sarà ben più difficile diventare consapevole come persona totale. Comunque, bisogna aggiungere che la comprensione critica della società è importante per la comprensione analitica di noi stessi, e viceversa la comprensione analitica dell'inconscio individuale è a sua volta un contributo significativo alla comprensione della società. Solo ove si siano sperimentate le dimensioni dell'inconscio nella propria vita personale si potrà pienamente comprendere come diventi possibile che la vita sociale sia determinata da ideologie che non sono né verità né menzogne o, in altri termini, ideologie che sono verità e menzogne, verità in quanto la gente ci crede in buona fede, e menzogne in quanto sono razionalizzazioni che hanno la funzione di nascondere i reali moventi delle azioni politiche e sociali.

Per quanto l'inconscio sociale e quello individuale esercitino un'azione reciproca, se paragoniamo i rispettivi concetti di repressione di Freud e di Marx in termini di evoluzione sociale, troviamo una contraddizione fondamentale. Per Freud, come si è già indicato, una maggiore civiltà significa una maggiore repressione, quindi l'evoluzione sociale non giova a dissolvere la repressione, ma piuttosto la rafforza.

Per Marx, invece, la repressione è essenzialmente il risultato di contraddizioni fra la necessità di un pieno sviluppo dell'uomo e una data struttura sociale, quindi una società pienamente sviluppata, nella quale lo sfruttamento e i conflitti di classe siano scomparsi, non ha bisogno di ideologie e può fare a meno della repressione. Nella società totalmente umanizzata non ci sarebbe bisogno di repressione e quindi non ci sarebbe inconscio sociale. Nel processo di evoluzione sociale, secondo Freud la repressione aumenta, secondo Marx diminuisce.

Un'altra differenza fra il pensiero marxiano e quello freudiano non è stata messa in rilievo a sufficienza. Ho già discusso la somiglianza fra «razionalizzazione» e «ideologie», e ora è necessario che ne indichi la differenza. Per mezzo della razionalizzazione si cerca di fare apparire che un'azione è provocata da motivi morali e ragionevoli, nascondendo così il fatto che essa è causata da motivi contrastanti con il pensiero conscio di una persona. La razionalizzazione è soprattutto mistificazione, e ha solo la funzione negativa di permettere a una persona di agire male, pur senza avere la consapevolezza di agire in modo irrazionale o immorale. L'ideologia ha una funzione simile anche se in un punto differisce in modo sostanziale. Facciamo l'esempio dell'insegnamento cristiano: le parole di Cristo, gli ideali di umiltà, di fratellanza, giustizia, carità, eccetera, un tempo erano ideali genuini e commuovevano gli uomini a tal punto che essi erano disposti a sacrificare la vita per amore di questi ideali. Ma nel corso della storia si è abusato di questi ideali che sono serviti come razionalizzazioni per obiettivi che erano esattamente il loro contrario. Si sono uccisi uomini animati da uno spirito di indipendenza e di ribellione, i contadini sono stati sfruttati e oppressi, si sono benedette le guerre, si è incoraggiato l'odio per il nemico in nome di questi stessi ideali. In questi casi, l'ideologia non differiva dalla razionalizzazione. Ma la storia ci dimostra che l'ideologia ha anche una sua vita. Benché si sia abusato delle parole di Cristo, esse si sono mantenute vive, sono rimaste nel ricordo del popolo e di volta in volta sono state accolte con tutta serietà e ritrasformate da ideologie in ideali. Questo si verificò nelle sette protestanti prima e dopo la Riforma, accade oggi in quelle minoranze cattoliche e protestanti che lottano per la pace e contro l'odio in un mondo

che professa ideali cristiani e tuttavia li usa come ideologie. Si può dire la stessa cosa anche della «ideologizzazione» delle idee buddiste, della filosofia di Hegel, del pensiero marxista. Il compito della critica non è quello di denunciare gli ideali, ma quello di mostrare come essi si trasformino in ideologie e di combattere l'ideologia in nome dell'ideale tradito.

NOTE.

(1). L'uso che fa Jung del termine «inconscio» non ha certo aiutato a scoraggiare l'uso topografico di questo concetto. Mentre per Freud l'inconscio è, per così dire, un sotterraneo pieno di vizi, l'inconscio di Jung è piuttosto una caverna piena dei tesori di saggezza dell'uomo, originari ma dimenticati (anche se non si tratta solo di questo), a cui si sono sovrapposte le razionalizzazioni.

(2). A. Smith, "An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations",

New York, The Modern Library, 1937, p. 423 (trad. it., "Ricerche sulla natura e le cause della ricchezza delle nazioni", Torino, Einaudi, 1945). Devo questa citazione, come pure il suggerimento della funzione svolta da A. Smith nello sviluppo del concetto di inconscio, all'eccellente analisi che di questo problema fa R. Tucker, op. cit., p. 66.

(3). Strumento perfezionato nel tardo Medioevo per proiettare, usando degli specchi, l'immagine di una scena su una superficie piana. Era largamente usato dagli artisti per riprodurre le corrette proporzioni di un oggetto o di una veduta. L'immagine appariva invertita sulla carta ma, in un periodo successivo, essa venne raddrizzata mediante l'uso di una lente.

(4). K. Marx, "L'ideologia tedesca", trad. it. cit., p. 13.

(5). Ibid., p.p. 20-21.

(6). Sono grato a Maximilien Rubel per avere richiamato la mia attenzione su questa frase. Rubel cita il passo nel suo "Karl Marx. Essai de Biographie Intellectuelle", Paris, Librairie Marcel Rivière, 1957, p. 225. Rubel nello stesso brano fa delle osservazioni molto interessanti sulla connessione tra la teoria di Marx e il pensiero psicoanalitico.

(7). Rosa Luxemburg, "Questioni di organizzazione della socialdemocrazia russa" in La "Rivoluzione Russa", Roma, Editoriale Opere Nuove, 1959, p. 47. Questo scritto è stato pubblicato per la prima volta nel 1904 nella rivista russa «Iskra» e nella rivista tedesca «Die Neue Zeit». (N.d.T.)

(8). K. Marx, "L'ideologia tedesca", trad. it. cit., p. 244.

(9). Per ironia, quei conservatori che si oppongono, o perlomeno pretendono di opporsi, a un grande apparato governativo, di solito non sono contrari alla creazione di grossi complessi commerciali o militari.

(10). C. Wright Mills ha definito queste élite "The Power Elite" e le ha analizzate in un ottimo libro dallo stesso titolo. Comunque, egli riconosce solo parzialmente che queste élite al potere siano il prodotto di un modo specifico di produzione e di organizzazione sociale, e di conseguenza che la loro esistenza confermi l'assunto fondamentale marxiano, anziché contraddirlo. Nel suo ultimo libro, veramente brillante, "The Marxists", New York, Dell Publishing Corporation, 1962, p. 126, egli critica il determinismo economico marxista e suggerisce che il determinismo politico e quello militare sono degli assunti altrettanto validi. Credo, da parte mia, che queste élite e la loro funzione si possano meglio intendere proprio dal punto di vista della concezione marxiana.

(11). Sigmund Freud, "Die Zukunft einer Illusion", Leipzig-Wien-Zürich, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1927.

(12). Karl Marx, "Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophy" in MEGA, I Abteilung, Band I (trad. it., "Per la critica della filosofia del diritto di Hegel" in "Opere scelte", Roma, Editori Riuniti, 1966, p. 58).

(13). Karl Marx, "Lettere a Ruge", settembre 1843, in MEGA, I Abteilung, Band I, p.

(14). Karl Mannheim fu il primo a fare notare che la dottrina socialista disponeva di «nuove armi intellettuali» con la sua capacità di «rivelare l'inconscio» (loro antagonista). Egli osservò pure che «l'inconscio collettivo e l'attività da esso determinata servono a dissimulare certi aspetti della realtà sociale...». Karl Mannheim, "Ideology and Utopia", New York, Harcourt, Brace and Co., p.p. 33 segg. (trad. it., "Ideologia e utopia", Bologna, Il Mulino, 1957).

(15). Poiché ci sono certe somiglianze fra i concetti qui usati e quelli di Jung, mi sembra opportuno dare qui una breve spiegazione. Innanzi tutto è bene ricordare che Jung pone l'accento sul carattere sociale della nevrosi più di quanto non faccia Freud. Nella sua opera "Gli archetipi e l'inconscio collettivo" egli dice che «le nevrosi, in molti casi, non sono solo forme di disagio personale ma sono fenomeni sociali...». Inoltre egli sostiene che sotto l'inconscio personale esiste una stratificazione più profonda: «l'inconscio collettivo» che «non è individuale ma universale; in contrasto con la psiche personale, esso ha contenuti e forme di comportamento che sono più o meno gli stessi ovunque e in tutti gli individui. E' in altre parole, identico in tutti gli uomini e costituisce in tale modo un normale sostituto psichico di una natura superpersonale presente in ognuno di noi». Sono d'accordo con Jung per quanto riguarda il problema fondamentale del carattere universale della sostanza psichica presente in ognuno di noi. Il termine di Jung «inconscio collettivo» differisce dal mio «inconscio sociale», come lo uso qui, in questo: l'«inconscio collettivo» denota esattamente la psiche universale della quale una gran parte di individui non può in alcun modo diventare conscia. Il concetto di inconscio sociale ha origine nella nozione del carattere repressivo della società e si riferisce a quella parte specifica dell'esperienza umana alla quale una data società non permette di raggiungere la consapevolezza: è quella parte di umanità nell'uomo che la società in cui vive ha estraniato da lui; l'«inconscio sociale» è la parte della psiche universale repressa dalla società.

(16). La stessa idea è stata espressa per la prima volta in un saggio geniale riguardante l'amnesia dei ricordi dell'infanzia da E. Schachtel, "Memory and Childhood Amnesia" in «Psychiatry», vol. 10, n. 1, 1947. Come risulta dal titolo, egli si occupa del problema più specifico dell'amnesia dell'infanzia e della differenza fra le categorie («schemi») usate dal fanciullo e quelle usate dall'adulto. Egli conclude che «l'incompatibilità delle esperienze della prima infanzia con le categorie e l'organizzazione della memoria nell'adulto è in larga misura dovuta alla... convenzionalizzazione della memoria dell'adulto». A mio avviso, quanto egli dice sulla memoria dell'adulto e su quella dell'infanzia è vero, tuttavia non solo

riscontriamo differenze tra le categorie dell'adulto e quelle dell'infanzia, ma riscontriamo anche differenze fra varie culture; inoltre il problema non è solo quello della memoria ma anche quello della consapevolezza in genere.

(17). Nel brano seguente mi riferisco alla mia trattazione dell'argomento nel libro di D. T. Suzuki, E. Fromm, R. de Martino, "Zen Buddhism and Psychoanalysis", New York, Harper Bros., 1960.

(18). Confer il contributo originale di Benjamin Whorf, "Collected Papers on Metalinguistics", Washington D. C., Foreign Service Institute, 1952.

(19). L'importanza di questa differenza diventa molto evidente nella traduzione tedesca e in quella inglese del Vecchio Testamento. Spesso quando il testo ebraico usa il perfetto per indicare un'esperienza emotiva come amare col significato di «amo in modo totale» il traduttore fraintende e scrive «amai».

(20). Aristotele, "La Metafisica", vol. 1, libro 4, cap. 3, quest. 11, 5, Milano, Fratelli Bocca Editori, 1942.

(21). Lao-tse, "Tao Tê Ching" (trad. it., "La regola celeste", Firenze, Sansoni, 1954).

(22). Confer la mia trattazione più particolareggiata di questo problema in "The Art of Loving", New York, Harper Bros., 1956, p.p. 72 segg. (trad. it., "L'arte di amare", Milano, Mondadori, 1963).

(23). Alcuni buoni esempi di questo stato di cose concernenti il pensiero politico sono dati da William J. Lederer, "A Nation of Sheep", New York, W. W. Norton & Company Inc., 1961 (trad. it., "Una nazione di pecore", Milano, Longanesi, 1962)

IL DESTINO DELLE DUE TEORIE

Nel processo storico, solitamente le idee degenerano in ideologie nella maggior parte dei casi; alla realtà umana si sostituiscono pure e semplici parole amministrate da una burocrazia che in tale modo riesce a controllare le masse e ad acquistare forza e ascendente. Ne consegue che l'ideologia, sebbene utilizzi ancora i termini dell'idea originaria, in realtà esprime un concetto opposto. Tale destino, che si è verificato per le grandi religioni e le idee filosofiche, è anche toccato alle idee enunciate da Marx e da Freud.

Qual era in origine il sistema di Freud?

Innanzitutto il suo era un pensiero radicale, radicale nell'accezione originale della parola, col significato di ciò che va alle radici e, come disse Marx, poiché la radice è l'uomo, col significato di ciò che giunge proprio alla natura e all'essenza dell'uomo. La psicoanalisi di Freud era pensiero critico prima di tutto, critico nei confronti delle concezioni esistenti in campo psichiatrico che consideravano la coscienza come dato fondamentale della psichiatria. Ma il pensiero di Freud era critico in un'accezione molto più ampia. Attaccava molti valori e ideologie del periodo vittoriano; attaccava l'idea che il sesso non fosse un argomento degno di una ricerca razionale e scientifica; attaccava la nozione sentimentale della «purezza» e dell'«innocenza» del bambino. Ma, come si è già fatto notare, il suo attacco più importante fu diretto contro l'idea secondo la quale nessun contenuto psichico trascende la coscienza. Il sistema di Freud costituì una sfida a concezioni e a pregiudizi esistenti, diede l'avvio a una nuova era del pensiero che corrispondeva ai nuovi sviluppi delle scienze naturali e dell'arte. Sotto tale profilo, il suo potrebbe essere definito un movimento rivoluzionario anche se Freud, nonostante la sua critica di alcuni aspetti della società, non trascese la struttura sociale esistente né pensò a nuove possibilità di carattere

sociale e politico. Che cosa avvenne di tale movimento critico e radicale, dopo i primi trent'anni di esistenza?

Innanzitutto, la psicoanalisi ebbe un grande successo, specialmente nei paesi protestanti europei e negli Stati Uniti, dopo essere stata schernita e derisa dagli psichiatri più «seri» e dal pubblico in generale sin verso la fine della prima guerra mondiale. Molte ragioni concorsero al crescente successo della psicoanalisi e conto di esporle. Di fatto il movimento, irriso durante i primi venti anni della sua esistenza, acquistò credito in psichiatria, ebbe il consenso di molti studiosi di sociologia e divenne popolare tra molti letterati, alcuni dei quali erano di rilievo come ad esempio Thomas Mann. Ma tale riconoscimento da parte degli accademici e degli intellettuali non fu tutto, la psicoanalisi divenne popolare tra il pubblico, gli psicoanalisti si trovarono in difficoltà ad accettare i pazienti che richiedevano il loro aiuto; così la professione dello psicoanalista divenne una delle più soddisfacenti sia dal punto di vista economico sia dal punto di vista del prestigio.

A questa serie di successi, tuttavia, non corrispose una ricchezza e fecondità di ricerche psicoanalitiche riguardo la teoria e la terapia. In realtà, si può ritenere che proprio il successo della psicoanalisi contribuì al suo deterioramento. Il sistema, nel complesso, perse il suo radicalismo originario, nonché il suo carattere di sfida e di critica. Verso l'inizio del secolo, le teorie di Freud, fossero o no esatte, sfidarono le consuetudini e il modo di pensare dell'epoca, attrassero chi aveva un'intelligenza critica e fecero parte del movimento critico esistente in altri settori della vita intellettuale, politica e artistica della società occidentale. Ma dal 1930 i costumi della società erano cambiati (in una certa misura per influenza della psicoanalisi ma soprattutto per lo sviluppo di una società che incoraggia i consumi in ogni campo e scoraggia la frustrazione dei desideri). Il sesso non era più un tabù e parlare di desideri incestuosi, di perversioni sessuali e così via, non scandalizzava più il ceto medio urbano. Tutti questi argomenti, che l'individuo medio «moderato» non avrebbe neppure osato pensare verso il 1910, persero la loro qualità di tabù e furono accettati come i più recenti risultati della «scienza» senza più suscitare una particolare eccitazione. Sotto certi aspetti, la psicoanalisi invece di sfidare la società si conformò a essa: gli

psicoanalisti, salvo poche eccezioni, non produssero critica sociale nella direzione che era ovvio seguire dopo "Die Zukunft einer Illusion" e "Il disagio della civiltà" di Freud, anzi la stragrande maggioranza degli psicoanalisti rappresentarono il medio ceto urbano ed ebbero la tendenza a considerare nevrotico chiunque si allontanasse in un senso o nell'altro da questa posizione. Pochissimi psicoanalisti avevano seri interessi religiosi, filosofici e politici oltre a quelli propri del medio ceto urbano. Proprio tale fenomeno indica un altro aspetto del deterioramento della psicoanalisi: invece di essere un movimento radicale, esso divenne un sostituto del radicalismo in politica e in religione. I suoi aderenti erano persone che, per una ragione o per l'altra, non si interessavano a seri problemi religiosi o politici, così che la loro vita era priva del significato che tali interessi avevano dato a quella di generazioni precedenti. Eppure, dal momento che l'uomo ha bisogno di una qualche filosofia che dia significato alla sua vita, la psicoanalisi si rivelò assai comoda per questa classe: pretendeva di dare un'esauriente filosofia della vita, sebbene Freud avesse negato esplicitamente una simile intenzione. Molti individui sottoposti a trattamento psicoanalitico credettero che Freud avesse risolto tutti gli interrogativi che la vita presenta, mediante i concetti del complesso di Edipo, della paura di castrazione eccetera, e credettero che, applicando la psicoanalisi all'intero mondo o almeno alla sua classe dirigente, non ci sarebbero stati più seri problemi politici da affrontare.

L'individuo moderno, anche più isolato e sperduto rispetto alla generazione di suo nonno, trova nella psicoanalisi una risposta risolutiva. Prima di tutto, egli è membro di una specie di culto esoterico; è uno degli «iniziati» che attraverso il rituale dell'analisi ha conosciuto tutti i segreti degni di essere appresi divenendo così partecipe di un culto. Inoltre, ha la soddisfazione di avere trovato qualcuno che lo ascolta con partecipazione e senza accusarlo. Questo elemento è particolarmente importante in una società dove quasi nessun individuo ascolta l'altro. Noi, mentre parliamo, non ascoltiamo l'altro ma «udiamo» in modo superficiale e per educazione quanto l'altro dice. Per di più, l'importanza dello psicoanalista è accentuata dalla persona sotto trattamento («transfert»):

l'analista diventa un eroe il cui aiuto assume nella vita dell'individuo la stessa importanza che il sacerdote aveva in un mondo religioso o che un Führer più o meno grande può avere in certi regimi politici. Oltre a questo, la psicoanalisi, sottolineando le esperienze della prima infanzia come fondamento dello sviluppo successivo, tendeva a liberare da un senso di responsabilità molte persone, ed esse credevano di non dovere fare altro che parlare e parlare finché non avessero ricordato i traumi dell'infanzia: la felicità sarebbe venuta come naturale conseguenza. Molti credevano di potere conseguire la felicità parlando, e dimenticavano che nella vita non si ottiene nulla senza sforzo, senza avere il coraggio di rischiare e a volte senza soffrire. L'onorario dell'analista, la conversazione di cinque ore alla settimana sul divano e un'ansietà prodotta da un aumento della resistenza, spesso erano considerati l'equivalente di uno sforzo e di una certa audacia. Ma, ammesso pure che lo siano, essi sono un equivalente piuttosto inadeguato. Questo vale soprattutto per l'alta borghesia, per la quale né il tempo né il denaro rappresentano un serio sacrificio.

Cosa cerca il paziente? Se egli presenta sintomi seri come ad esempio cefalee psicogenetiche, l'impulso maniaco di lavarsi, o se è affetto da impotenza sessuale, deve essere curato in base ai suoi sintomi. Questa è la ragione che indusse la maggior parte dei pazienti di Freud a cercare l'aiuto psicoanalitico. In genere, non è troppo difficile curare tali sintomi mediante l'analisi, e una percentuale di guarigione del 50 per cento rappresenta un'approssimazione per difetto. Ma negli ultimi venti anni, i pazienti affetti da sintomi non costituiscono più la maggioranza di coloro che cercano l'aiuto dello psicoanalista. Un numero sempre crescente di individui non presenta alcun «sintomo» nel senso tradizionale, ma soffre di quella che i francesi più di un secolo fa definirono "la maladie du siècle": oppressi da una scontentezza generale, essi non traggono soddisfazione dal lavoro, non trovano felicità nel matrimonio, soffrono perché «sono privi di gioia nel grembo dell'abbondanza», per usare un'espressione biblica. Questo nuovo tipo di paziente spesso cerca solo il sollievo che gli può derivare dal trattamento psicoanalitico anche quando questo non ha successo. Egli cerca la soddisfazione di avere qualcuno

al quale parlare, la soddisfazione di «appartenere» a un culto e di avere una «filosofia». In genere, lo scopo della terapia è quello di aiutare il paziente ad adattarsi meglio a determinate circostanze, ad adattarsi alla «realtà» come si suole dire. Comunemente, si pensa che la salute mentale non sia altro che questo adattamento o sia, in altri termini, uno stato d'animo nel quale la propria infelicità individuale è posta al livello dell'infelicità generale. Il vero problema, quello della solitudine e dell'alienazione, della mancanza di un interesse fecondo per la vita, non è neppure da sfiorare in questo tipo di psicoanalisi.

Parlando dell'«adattamento» che caratterizza gran parte dell'orientamento della psicoanalisi contemporanea, non si può fare a meno di ricordare il problema della funzione della psicologia nella società industriale del nostro tempo. Questa società ha bisogno di inserire l'uomo in un sistema di produzione complicato e gerarchicamente organizzato riducendo al minimo l'attrito. A tale scopo crea l'uomo dell'organizzazione, senza coscienza e convinzioni, ma orgoglioso di essere una rotella, sia pure minima, di un grande e imponente ingranaggio. Egli non deve fare domande né avere un atteggiamento critico o interessi spiccati, poiché ciò impedirebbe il buon funzionamento della macchina. Ma l'uomo non è fatto per essere una cosa o per eludere i problemi, e quindi, nonostante la sicurezza del posto, la pensione di anzianità e la soddisfazione di appartenere a un grande complesso «conosciuto a livello nazionale», egli è inquieto e in realtà non è felice. A questo punto interviene lo psicologo. Con i suoi test, egli ha già eliminato gli elementi più avventurosi e ribelli, e a quelli che continuano a essere insoddisfatti nell'ambito dell'organizzazione, egli offre il suo aiuto; permette loro di «esprimersi», dà loro la soddisfazione di essere ascoltati e infine, ciò che più conta, mette in chiaro che tale mancanza di adattamento è una specie di nevrosi, aiutandoli così a rimuovere le tendenze che ostacolano un pieno adattamento. Gli psicologi, con una tradizione che va da Socrate a Freud, usando le parole «adatte», si fanno sacerdoti della società industriale e l'aiutano a conseguire i suoi scopi contribuendo a trasformare l'individuo in uomo dell'organizzazione perfettamente adattato.

Se passiamo dalla funzione della psicologia in una società

industriale al problema specifico della psicoanalisi e del suo deterioramento, bisogna ricordare un altro fattore: quello della burocratizzazione dello stesso movimento psicoanalitico. Se da un lato è vero che Freud ebbe un atteggiamento piuttosto intransigente per salvaguardare l'integrità del suo sistema, bisogna d'altra parte considerare che egli aveva elaborato un sistema veramente originale che suscitò un'enorme resistenza da ogni parte. Sarebbe stato facile difendere il sistema dai suoi nemici dichiarati, ma fu ben più difficile proteggerlo da quegli adepti che, mentre in coscienza erano d'accordo con Freud, di fatto cedettero alla tentazione di renderlo più accettabile alla società, e in tale modo lo falsarono. Freud, preoccupato di preservare l'integrità e il carattere radicale del suo insegnamento, costituì un consiglio segreto di sette membri che controllasse gli sviluppi della psicoanalisi. Tuttavia tale consiglio presentò in breve le caratteristiche tipiche di una burocrazia al potere. Sorsero violente gelosie tra i suoi membri: sono ben noti gli screzi tra Jones da un lato e Ferenczi e Rank dall'altro. Queste rivalità emersero in modo spietato quando Jones, dopo la morte di entrambi, scrisse, nella sua biografia di Freud, che gli avversari negli ultimi tempi erano stati affetti da pazzia, affermazione, questa, contraria alla verità (1).

Quanto più il movimento cresceva tanto più la burocrazia al potere, ormai composta da molti nuovi membri, cercò di controllarlo. Non si trattava più di una difesa contro coloro che per mancanza di coraggio cercavano di addomesticare la dottrina di Freud, ma al contrario, come si è già detto, la psicoanalisi ufficiale aveva perduto il suo carattere radicale e molto spesso lo scopo della burocrazia era quello di allontanare gli analisti più radicali. Il controllo dell'ideologia significava il controllo del movimento e dei suoi membri, e tale fu la direttiva. I vecchi membri che non aderivano interamente al dogma furono esclusi o obbligati a dimettersi, altri furono criticati dalle autorità di Londra persino per avere mostrato un'«aria annoiata» mentre ascoltavano il discorso di un rappresentante ortodosso della burocrazia. Agli psicoanalisti (di fatto anche se non formalmente) si impedì fino al 1961 di tenere conferenze in congressi scientifici di gruppi di analisti che non fossero membri dell'organizzazione ufficiale. Non

sorprende che la burocratizzazione del movimento psicoanalitico si sia risolta in una corrispondente diminuzione della creatività scientifica. Molte nuove idee sono state espresse proprio da psicoanalisti che prima o poi hanno rotto con la burocrazia continuando il loro lavoro al di fuori della sua giurisdizione.

Che cos'è diventato il pensiero marxista dopo più di cento anni di vita? Anche qui dobbiamo cominciare a stabilire cosa era in origine, vale a dire nel periodo che va dalla metà del diciannovesimo secolo all'inizio della prima guerra mondiale. La teoria marxista, come pure il movimento socialista, era radicale e umanista: radicale nel senso già indicato di ciò che va alle radici, intendendo per radici l'uomo; umanista nel senso che l'uomo è la misura di tutte le cose e che il suo pieno sviluppo deve essere il fine e il criterio informatore dell'azione sociale.

La liberazione dell'uomo dalla morsa delle condizioni economiche che impedivano il suo completo sviluppo fu l'obiettivo di tutto il pensiero e di tutti gli sforzi di Marx. Il socialismo in quei primi cinquanta o sessant'anni, pur non usando un linguaggio teologico, fu il più importante e autentico movimento spirituale del mondo occidentale.

Che ne fu di questo movimento? Ebbe successo, acquistò potere, e proprio nel corso di tale processo soggiacque al suo antagonista: lo spirito del capitalismo. Gli sviluppi non sono troppo sorprendenti. Il successo del capitalismo superò ogni possibile previsione dei primi socialisti. Invece di portare a un crescente impoverimento dei lavoratori, lo sviluppo della tecnologia e dell'organizzazione della società capitalista diede loro la possibilità di beneficiare dei suoi progressi. In realtà, ciò si verificò in parte a spese dei popoli coloniali e in parte grazie alla battaglia condotta dai partiti socialisti e dai sindacati per partecipare in misura maggiore agli utili. Qualunque possa essere stato il ruolo di questi vari fattori, i lavoratori e i loro capi furono tuttavia sempre più conquistati dallo spirito del capitalismo e cominciarono a interpretare il socialismo secondo principi capitalisti. Mentre il fine del marxismo era una società umanista che trascendesse il capitalismo e si proponesse un pieno sviluppo della personalità dell'individuo, la maggioranza dei socialisti considerò il

socialismo come un movimento atto a migliorare la situazione economica e politicosociale all'interno del capitalismo; essi ritennero che per costituire una società socialista bastasse la socializzazione dei mezzi di produzione unita a un'adeguata assistenza statale. I principi di questo tipo di «socialismo» erano essenzialmente uguali a quelli del capitalismo: massima efficienza economica, un'industria con un'organizzazione burocratica su larga scala e la subordinazione dell'individuo a tale sistema burocratico ma economicamente efficiente.

In linea di massima, la maggioranza dei socialisti dell'Europa occidentale e orientale condivise questa interpretazione capitalista del socialismo, ma, a seconda delle rispettive posizioni economiche e politiche, essi pervennero a soluzioni diverse. I dirigenti occidentali cominciarono ad avvicinarsi al capitalismo all'inizio della guerra del 1914. Invece di rimanere fedeli alla loro dottrina basilare di pace e di internazionalismo, tutti i capi socialisti appoggiarono i rispettivi governi, asserendo che sostenevano la guerra per amore della libertà, poiché avevano l'occasione favorevole di combattere contro il Kaiser o contro lo zar. Quando in Germania il sistema imperiale crollò per avere prolungato al di là di ogni valutazione sensata una guerra virtualmente perduta, quegli stessi dirigenti strinsero un'alleanza segreta con i generali per stroncare la rivoluzione. Essi permisero la crescita della Reichswehr e delle organizzazioni paramilitari segrete o semisegrete che divennero la base del potere nazista; in pratica, capitolarono completamente davanti alla potenza e all'oppressione crescente delle forze naziste e nazionaliste di destra. I dirigenti socialisti francesi seguirono una direttiva simile che condusse il Partito socialista francese, capeggiato da Guy Mollet, ad appoggiare apertamente la guerra di Algeria. In Inghilterra, come nei paesi scandinavi, la situazione era alquanto diversa. In questi paesi i socialisti conquistarono maggioranze più o meno stabili o temporanee, e usarono la loro forza per creare un'adeguata assistenza da parte dello stato. Tale sistema di assistenza sociale altamente sviluppato, specie nel settore sanitario, portò alla piena realizzazione del sistema inaugurato in Europa nel diciannovesimo secolo dai conservatori (Disraeli in Inghilterra e Bismarck in Germania) e negli Stati Uniti da F. D. Roosevelt, fra il '30 e il '40. Inoltre, il

Partito laburista britannico socializzò alcune industrie chiave, nella convinzione che tale socializzazione dei mezzi di produzione fosse la pietra di paragone del socialismo. Ma se da una parte riuscì a soddisfare gli interessi economici dei lavoratori, dall'altra quel socialismo perse il suo carattere distintivo non offrendo più la visione di un mutamento sostanziale della condizione umana. Il partito perse un'elezione dopo l'altra e cercò di rimediare alle perdite rinunciando a quasi tutti i programmi radicali. Lo stesso fenomeno si verificò in Germania, dove il Partito socialdemocratico non solo rinunciò a gran parte dei programmi socialisti, ma accettò anzi i principi del nazionalismo e del riarmo, in misura tale che a stento possiamo distinguere la politica socialdemocratica da quella dei suoi antagonisti.

In Russia, accadde esattamente il contrario di quanto si verificò in Occidente, tuttavia vi sono alcune somiglianze. La Russia, diversamente dai paesi europei occidentali, non era ancora divenuta una nazione completamente industrializzata nonostante che l'industria già esistente fosse altamente sviluppata; la popolazione era costituita per tre quarti da contadini, in maggior parte poveri. L'amministrazione zarista era corrotta e del tutto incompetente e, oltre a ciò, la guerra del 1914 aveva dissanguato il popolo senza dare la vittoria. La prima rivoluzione del 1917, guidata da Kerenskij e da altri, fallì soprattutto perché i suoi capi non vollero porre termine alla guerra; a Lenin si impose così il compito di impadronirsi del potere in un paese dove non esistevano le condizioni economiche che, secondo il pensiero di Marx, erano necessarie per instaurare un sistema socialista. Logicamente, Lenin riponeva tutte le sue speranze nello scoppio di una rivoluzione socialista nell'Europa occidentale e specialmente in Germania. Tuttavia queste speranze non si avverarono e la rivoluzione bolscevica si trovò ad affrontare un problema insolubile. Già nel 1922-23 era evidente che la speranza di una rivoluzione in Germania aveva perso completamente ogni fondamento; nello stesso periodo Lenin si ammalò gravemente e morì nel 1924. Gli fu risparmiata la soluzione del dilemma finale.

Stalin, usando il nome di Marx e di Lenin, in realtà instaurò in Russia un capitalismo di Stato. Organizzò un monopolio industriale di Stato diretto da una nuova classe dirigente a

carattere burocratico, utilizzando il metodo dell'industrializzazione centralizzata e burocratica che si stava sviluppando, sia pure in misura minore e in modo meno drastico, nel capitalismo occidentale. Per trasformare la popolazione agricola e darle la disciplina adatta alla moderna industrializzazione e per indurre inoltre la nazione ad accettare quei sacrifici che si rendevano necessari nel settore dei consumi per una rapida accumulazione di capitali da impiegare per la costruzione delle industrie di base, egli usò due mezzi. Il primo consisteva nella forza e nel terrore, e, data la sua natura diffidente sino alla follia e il suo smodato desiderio di potere personale, si trattava di un terrore che andava molto al di là di quanto sarebbe occorso per conseguire gli obiettivi economici accennati; di fatto la cosa indebolì per molti aspetti la sua posizione economica e militare. L'altro mezzo impiegato da Stalin non si differenziava da quello del capitalismo ed era costituito dall'incentivo dell'aumento di reddito in cambio di un'attività lavorativa prolungata e migliore. Questo è l'incentivo più importante per aumentare l'efficienza degli operai, dei dirigenti e dei contadini. In effetti, qualsiasi dirigente capitalista, convinto che il «profitto» sia il solo movente efficace del progresso, sarebbe entusiasta del sistema russo, specialmente se egli è contrario all'interferenza dei sindacati a livello direttivo (2).

Negli anni precedenti la morte di Stalin, l'Unione Sovietica aveva posto una base sufficiente per un aumento dei consumi e aveva addestrato la popolazione alla disciplina necessaria al lavoro nell'industria, rendendo così possibile la fine del terrore e la costituzione di una polizia di Stato. Quest'ultima, se non permette di esprimere una critica del sistema e tanto meno una corrispondente attività politica, tuttavia ha liberato il cittadino medio dal terrore di essere arrestato di primo mattino per avere espresso giudizi critici o semplicemente per essere stato denunciato da un nemico personale.

La destabilizzazione, che ebbe la sua fase conclusiva al congresso del Partito comunista nell'autunno del 1961, e il nuovo programma del Partito comunista approvato dallo stesso congresso, sono in Unione Sovietica le tappe conclusive della transizione dalla fase stalinista a quella di Khruscëv. I vari elementi che caratterizzano tale fase sono, dal punto di vista

economico, un capitalismo di Stato interamente centralizzato che porta agli estremi sviluppi il principio monopolistico dell'industrialismo odierno e, dal punto di vista sociale, un'assistenza statale che si cura dei bisogni sociali ed economici fondamentali dell'intera popolazione. Per quanto riguarda l'aspetto politico, si ha una polizia di Stato che limita la libertà di opinione e l'attività politica, pur conservando un considerevole grado di legalità, e che protegge i cittadini da misure poliziesche arbitrarie: il cittadino sa ciò che può e ciò che non può fare e, purché si muova entro questi limiti, non ha nulla da temere. Sotto il profilo culturale e psicologico, il sistema di Khruscëv proclama un'etica del lavoro calvinista e una rigida moralità il cui fulcro sono la patria, il lavoro, la famiglia, il dovere: una moralità che si accosta di più alle idee di Pétain o di Salazar che a quelle di Marx. L'Unione Sovietica è oggi uno Stato conservatore «abbiente» più reazionario per molti lati degli Stati «capitalisti», più progressista invece su un punto essenziale: gli interessi privati corporativi non possono interferire con i piani economici e politici generali del governo.

Il sistema sovietico utilizza tuttora idee socialiste e rivoluzionarie enunciate da Marx, Engels e Lenin come ideologie che, così come vengono proposte alle masse, sembrano avere un significato. Tuttavia esse hanno perduto efficacia: la situazione può essere paragonata a quella dell'Occidente dove l'idea cristiana è tuttora presente ma soprattutto come ideologia, vale a dire senza avere salde radici nei cuori e nelle azioni della maggior parte di coloro che la professano.

La precedente descrizione della storia del movimento psicoanalitico e di quello socialista si conclude con la tragica constatazione del loro fallimento. Ma, se tale asserzione è esatta per quanto riguarda le grandi burocrazie già affermate, essa non tiene conto tuttavia di aspetti più promettenti.

Il radicalismo psicoanalitico non è stato ucciso dalla burocrazia, né tanto meno il pensiero psicoanalitico è stato soffocato. Alcuni psicoanalisti, per quanto diversi tra loro, hanno tentato di trovare nuove vie e di creare nuovi concetti. Tutti loro traggono ispirazione dalle classiche scoperte di Freud dei processi dell'inconscio, ma essi hanno utilizzato

nuove esperienze terapeutiche, i progressi della biologia e della medicina e nuovi metodi speculativi che prendono l'avvio dalla filosofia e dalla fisica teoretica. Di fatto, alcuni di essi assumono una posizione assai vicina a quella di Freud; l'elemento fondamentale comune a queste varie tendenze è che esse si sono sottratte al controllo intellettuale della burocrazia psicoanalitica e hanno pienamente utilizzato questa libertà per sviluppare in modo creativo la teoria e la terapia psicoanalitica.

Anche il socialismo, essendo un movimento di portata storica senza dubbio maggiore di quello psicoanalitico, non è stato distrutto dai suoi nemici, né dai suoi «rappresentanti» di sinistra o di destra. In tutto il mondo vi sono piccoli gruppi che aderiscono a un socialismo umanista e radicale i quali interpretano e revisionano il socialismo marxista e cercano di contribuire allo sviluppo di un socialismo umanista che è altrettanto diverso dal comunismo sovietico quanto lo è dal capitalismo. Queste voci, depositarie dello spirito di Marx, sono ancora deboli e isolate, eppure esistono, e avvalorano la speranza che, se l'umanità eviterà l'estrema pazzia di una guerra nucleare, un nuovo movimento socialista internazionale realizzerà i principi e le promesse dell'umanesimo occidentale e orientale.

NOTE.

(1). Confer una trattazione particolareggiata di questo punto in E. Fromm, "Sigmund Freud's Mission", New York, Harper Bros., 1959 (trad. it., "Il mondo di Sigmund Freud", Milano, AREA, 1962).

(2). Confer per un'analisi più particolareggiata di questi punti. E. Fromm, "May Man Prevail?", cit., p.p. 46-86.

CORRELAZIONE TRA ALCUNE IDEE

Restano ancora alcune idee che sono premesse, o conseguenze, della maggior parte dei concetti esposti in questo libro, e che tuttavia non rientrano nella materia specificamente indicata dai titoli dei capitoli riguardanti i concetti di Marx e di Freud. Nel presente capitolo tenterò di esporre alcune di queste idee collegate fra loro.

La prima di esse si riferisce al nesso tra «pensiero» e «interesse». Sia la psicologia sia la sociologia studiano l'uomo. Posso acquisire molte nozioni riguardanti l'uomo osservandolo come un qualsiasi altro oggetto: io, osservatore, mi pongo di fronte al mio «oggetto» («ob-ietto» e «obiezione» hanno la stessa radice; in tedesco «Gegenstand» significa «oggetto») per esaminarlo, descriverlo, misurarlo, soppesarlo; ma in tale modo non comprendo ciò che è vivo se ciò che è vivo rimane un «oggetto». Comprendo l'uomo solo se stabilisco un rapporto con lui quando egli cessa di essere un oggetto disgiunto da me ed entra a far parte del mio io, o più precisamente, diviene «il mio io», sebbene rimanga anche «non-io». Se resto un osservatore distaccato, vedo unicamente il comportamento esteriore, e, se ciò è quanto voglio sapere, posso limitarmi a osservare. Ma, da tale prospettiva, mi sfugge l'intera personalità dell'altro, la pienezza della sua realtà. L'avrò descritto da vari punti di vista, e tuttavia non l'avrò mai incontrato. Solo se sono aperto e uso la mia sensibilità nei suoi confronti, vale a dire se stabilisco un rapporto con lui, riesco a vedere il mio prossimo, e vederlo significa conoscerlo.

Come posso vedere l'altro, se il mio io mi assorbe completamente? Essere assorbiti dal proprio io significa essere pieni della propria immagine, della propria cupidigia o inquietudine, ma non significa «essere se stessi». In realtà, debbo essere me stesso per essere in grado di vedere l'altro. Come potrei capire la sua paura, la sua tristezza, la sua

solitudine, la sua speranza, il suo amore, se io stesso non provassi paura, tristezza, solitudine, speranza o amore? Se non sarò capace di rendere dinamica la mia esperienza umana, di impegnarmi e dedicarmi al mio prossimo, riuscirò a conoscere molti particolari attinenti a lui, ma non conoscerò mai "lui". L'essere aperto è il presupposto che mi permette di occuparmi pienamente dell'altro, di esserne permeato, per così dire; ma bisogna che "io" abbia "un io", altrimenti come potrei io essere aperto? E' necessario che sia me stesso, vale a dire che possieda un io autentico e unico per uscire da me stesso e superare l'illusione dell'esistenza dell'"unicità" di questo io. Finché non avrò stabilito la mia identità, finché non mi sarò completamente separato dal grembo materno, dalla famiglia, da quanto mi lega alla razza e alla nazione, in altri termini, finché non mi sarò pienamente realizzato come individuo diventando un uomo libero, non sarò in grado di liberarmi della mia individualità e sentire così che io non sono altro che una goccia d'acqua sulla cresta dell'onda, un'entità a sé stante per una frazione di secondo.

Stabilire un rapporto, impegnarmi, significa avere una particolare attenzione. Se partecipo, invece di osservare con distacco, ho un interesse: «inter-esse» significa «essere in mezzo». «Essere in mezzo» significa non essere all'esterno. Se «sono nel» mondo, esso è oggetto della mia attenzione. Questa attenzione può avere un carattere distruttivo. L'«interesse» del suicida verso se stesso è l'interesse di uccidersi, proprio come l'«interesse» dell'omicida verso il mondo è di distruggerlo. Tuttavia, quest'ultimo interesse ha carattere patologico, non tanto perché «l'uomo è buono», quanto perché l'essenza stessa della vita tende alla conservazione; «essere nel» mondo significa che mi preoccupo della vita, della mia maturità e di quella di tutti gli altri.

La conoscenza unita all'interesse, la conoscenza da parte di chi «è nel» mondo, provoca allora il desiderio di aiutare, è, usando la parola in senso lato, una conoscenza a carattere terapeutico. Questo tipo di conoscenza piena d'interesse ha trovato la sua classica espressione nel pensiero buddista. Quando Buddha vedeva un vecchio, un malato, un morto, non restava un osservatore distaccato, ma era spinto a riflettere sul problema di come liberare l'uomo dal dolore. La

preoccupazione di aiutare l'uomo portò Buddha alla scoperta che l'uomo può liberarsi dalla sua cupidigia o ignoranza, che può liberarsi dalla sofferenza. Appena l'orientamento nei confronti del mondo assume un interesse appassionato, l'intera visione del mondo ci orienta in modo diverso. La medicina ci offre l'esempio più elementare. Quante scoperte si sarebbero fatte in questo campo senza il desiderio di guarire?

Lo stesso tipo d'interesse è alla base di tutte le scoperte di Freud. Se non fosse stato spronato dal desiderio di curare le malattie mentali, come avrebbe potuto scoprire l'inconscio nei vari aspetti in cui si manifesta nei sintomi e nei sogni? Ovviamente, un'indagine distratta e disorganica conduce di rado a risultati di una certa portata. Tutti i problemi posti dall'intelligenza sono determinati da un interesse che, anziché essere in contrasto con la conoscenza, ne è la condizione precipua, purché esso sia integrato dalla ragione, cioè dalla capacità di vedere le cose come sono e di «lasciarle essere».

La mia attività di psicoanalista mi ha aiutato molto a comprendere tutto questo.

Nel mio tirocinio, svoltosi secondo un metodo di rigorosa ortodossia freudiana, analizzavo il paziente seduto alle sue spalle, ascoltandone le associazioni. Tale tecnica psicoanalitica si conformava ai criteri degli esperimenti di laboratorio: il paziente era l'«oggetto», l'analista prendeva in esame le sue libere associazioni, i suoi sogni, eccetera, e analizzava il materiale fornito dal paziente. L'analista, invece di partecipare, era tenuto a essere un osservatore distaccato, uno specchio.

Più lavoravo seguendo tale metodo meno ne ero soddisfatto. Innanzi tutto, durante l'analisi, sentivo spesso sopraggiungere la stanchezza e persino il sonno, e di frequente provavo un senso di sollievo quando l'ora di analisi era finita. Inoltre, cosa ben più grave, sentivo che in me diminuiva sempre più la sicurezza di comprendere il paziente. Di fatto, avevo imparato a «interpretare», e avevo appreso quanto bastava a elaborare interpretazioni tali che di solito le associazioni e i sogni del paziente confermavano le mie previsioni teoriche. Tuttavia parlavo del paziente piuttosto che a lui, e avevo la sensazione che mi sfuggisse gran parte di quanto avrei dovuto comprendere. Dapprima pensai spontaneamente che tutti questi dubbi fossero dovuti alla mia

manca di esperienza. Ma quando i miei dubbi, con l'esperienza, aumentarono invece di diminuire, cominciai a dubitare della validità del metodo che impiegavo. Stimolato e incoraggiato da colleghi che avevano avuto esperienze analoghe, cominciai a muovermi a tastoni per trovare una nuova via. Finalmente scoprii che la soluzione era semplice: invece di osservare, dovevo partecipare, interessarmi al paziente e stabilire un contatto tra due centri, anziché tra due periferie. Scoprii che potevo cominciare a vedere nel paziente cose che fino a quel momento non avevo notato, che cominciavo a capire lui, invece di interpretare quanto diceva, e non provavo quasi mai stanchezza durante la seduta analitica. Contemporaneamente sperimentai che si può essere del tutto obiettivi pur essendo completamente impegnati. «Obiettivo», in questo contesto, significa vedere il paziente come è, e non come voglio che sia. Ma l'obiettività è possibile solamente se non si vuole nulla per se stessi, né l'ammirazione del paziente, né la sua sottomissione, e neppure la sua «guarigione». Se quest'ultima affermazione sembra contraddire quanto ho già detto, e precisamente che è proprio il desiderio di aiutare ad arricchire il nostro pensiero, voglio sottolineare che in realtà non c'è contraddizione. Nel desiderio genuino di aiutare non voglio nulla per me; non mi sento ferito nel mio amor proprio quando il paziente non migliora, né divento euforico per il «mio» successo quando egli guarisce.

Queste teorie valide per la psicologia lo sono altrettanto per la sociologia. Se non mi interessa la società, la mia attività speculativa sulla stessa non ha un punto focale, non è altro che un muoversi alla cieca, anche se la cecità è dissimulata da un insieme di «dati» e di statistiche imponenti. Se il mio interesse è l'uomo (e come può l'interesse per l'individuo essere dissociato da quello per la società di cui fa parte?) rimarrò colpito dalle sofferenze causate dalla società, e sarò spronato dalla volontà di ridurre la sofferenza per aiutare l'uomo a realizzare in pienezza la sua umanità. Una volta suscitato tale interesse umano pone vari interrogativi. Come può l'uomo essere libero, come può realizzare in pienezza la sua umanità, come può divenire ciò che potrebbe essere? Questo fu l'interesse che spinse Marx a fare le sue grandi scoperte. Esse, come qualsiasi altra scoperta scientifica, non erano tutte esatte;

in realtà, la storia della scienza è la storia degli errori. Questo vale per le teorie di Marx come per quelle di Freud. L'importanza di una nuova intuizione non consiste, necessariamente, nel fatto che essa sia espressione definitiva di una verità: bisogna che dia frutti e conduca a scoperte successive. Inoltre, quel che più conta è il cambiamento dell'uomo quando scopre la verità, poiché egli diviene più consapevole e può trasmettere questa maggiore consapevolezza alle generazioni successive.

La relazione tra interesse e conoscenza è stata espressa di frequente, ciò è esatto, in termini di relazione tra teoria e pratica. Come Marx scrisse una volta, non dobbiamo solamente interpretare il mondo, ma dobbiamo trasformarlo. Infatti, un'interpretazione avulsa da ogni volontà di mutamento è futile e un mutamento privo d'interpretazione è cieco. Interpretazione e mutamento, teoria e pratica non sono due fattori separati che si possono combinare; essi si compenetrano in modo tale che la conoscenza è fecondata dalla pratica e la pratica è guidata dalla conoscenza. Teoria e pratica mutano entrambe la loro natura quando non sono più separate.

Il problema della relazione tra teoria e pratica ha anche un'altra sfaccettatura: la relazione tra intelligenza e carattere. Senza dubbio ogni individuo è dotato di un quoziente di intelligenza e, sia egli un genio o un idiota, ciò non è imputabile a fattori psicologici. Ma geni e idioti costituiscono l'eccezione; quello che mi ha colpito in misura sempre maggiore è la stupidità della grande maggioranza di coloro che non rientrano in nessuna di queste categorie limite. Non mi riferisco alla mancanza di quel tipo d'intelligenza che si misura con i reattivi mentali, ma alla incapacità di comprendere le cause meno ovvie dei fenomeni, di afferrare contraddizioni all'interno dello stesso fenomeno, di stabilire nessi tra fattori non collegati con chiarezza e diversi fra loro. Questa stupidità è soprattutto evidente nelle opinioni della gente nei rapporti personali e nei problemi sociali. Perché la gente non è capace di cogliere ciò che è più ovvio nei problemi personali e sociali, e invece rimane attaccata a luoghi comuni ripetuti all'infinito senza mai essere posti in dubbio? L'intelligenza, prescindendo dalle sue facoltà native, è in gran misura espressione di indipendenza, coraggio e vitalità, così come la stupidità è il

risultato della sottomissione, della paura e del torpore interiore. Se la capacità di stabilire rapporti tra fattori la cui interdipendenza non era stata ancora rivelata è una funzione essenziale dell'intelligenza, la persona attaccata al luogo comune e alla convenzione non oserà riconoscere tali rapporti; chi ha paura di essere diverso non oserà riconoscere le finzioni per quello che sono e sarà quindi seriamente ostacolato nella sua scoperta della realtà. Il ragazzino che nella favola dei vestiti dell'imperatore osserva che l'imperatore è nudo, in fondo non è più intelligente degli adulti, ma non è ancora altrettanto avido di conformismo. Inoltre, qualsiasi nuova scoperta è un'avventura, e le avventure non solo richiedono un certo grado di sicurezza interiore, ma anche una vitalità e un entusiasmo che si possono trovare solamente in coloro per i quali vivere non significa attenuare stati di tensione o evitare il dolore, ma qualcosa di più. Per ridurre il livello generale di stoltezza, non occorre essere più «intelligenti», ma occorre possedere un tipo diverso di carattere: bisogna essere uomini indipendenti, intraprendenti, innamorati della vita.

Prima di concludere questo discorso sull'intelligenza, debbo trattarne un altro aspetto: il pericolo di intellettualizzare le parole e di farne un cattivo uso. Ci si può servire delle parole senza intendere con esse ciò che realmente significano; le parole possono divenire conchiglie vuote e in tale modo si apprendono certe idee filosofiche, religiose e politiche, come se si imparasse una lingua straniera. In verità uno dei maggiori pericoli da evitare è quello di confondere le parole coi fatti; il feticismo delle parole impedisce la comprensione della realtà.

Questo si può notare in ogni campo e, forse, in modo particolare nell'ambito religioso, politico e filosofico. La maggior parte degli americani crede in Dio, eppure da tutti i sondaggi, organizzati a livello scientifico oppure occasionali, appare evidente che tale fede in Dio incide in misura minima sul loro modo di agire e di comportarsi. I più si preoccupano della salute, del denaro e dell'«istruzione» (quest'ultima in quanto coefficiente del successo sociale), e per nulla dei problemi che sorgerebbero se essi si occupassero di Dio. Siamo avidi di consumate e orgogliosi di produrre, e mostriamo proprio tutte quelle caratteristiche di materialismo che imputiamo agli atei. Se vogliamo prendere in seria

considerazione la nostra professione di fede, bisogna riconoscere il fatto che Dio è divenuto un idolo. Non un idolo di legno o di pietra, come quelli che veneravano i nostri progenitori, ma un idolo fatto di parole, frasi, dottrine. Noi violiamo continuamente il comandamento di non usare il nome di Dio invano, e ciò significa che pronunciamo il suo nome a vuoto, e non come balbettante espressione di un'esperienza inesprimibile. Riteniamo «religiosi» coloro che dicono di credere in Dio. E' forse difficile dirlo? Eccettuato il fatto che si pronunciano delle parole, ciò esprime una realtà?

Ovviamente, mi riferisco a un'esperienza che dovrebbe costituire la realtà al di là delle parole. In che consiste tale esperienza? Nel riconoscerci come parte dell'umanità, e nel vivere secondo una gamma di valori in cui un'esperienza totale di amore, di giustizia e di verità, è la meta alla quale tende la nostra vita e alla quale tutto il resto è subordinato. Tale esperienza consiste nello sforzo costante di sviluppare le nostre capacità affettive e razionali finché non si raggiunga una nuova armonia con il mondo, consiste nello sforzo di essere umili, di identificarci con tutte le creature rinunciando all'illusione di un Ego isolato e indistruttibile. Significa infine non confondere ciò che appartiene a Cesare con ciò che appartiene a Dio. Nel regno di Cesare, un uomo ha più forza di un altro, ha più talento, è più intelligente, ottiene di più. Ma nel regno dello spirito nessuno è superiore o inferiore all'altro. In questo regno noi tutti siamo semplicemente umani: santi e criminali, eroi e codardi. Giungere all'esperienza autentica, nella quale il regno di «Cesare» e il regno di «Dio» non continuino a essere confusi, è una parte essenziale della realtà che sta dietro alle parole: «Date a Cesare quel che è di Cesare e a Dio quel che è di Dio.»

La distinzione tra i due regni tocca un altro degli aspetti più significativi dell'esperienza religiosa, riguarda cioè l'atteggiamento nei confronti del potere. Nella nostra esistenza fisica, noi tutti siamo soggetti al potere. Chiunque abbia una pistola può ucciderci o farci prigionieri, chiunque controlli i nostri mezzi di sussistenza può ridurci alla fame o costringerci a eseguire la sua volontà. Se vogliamo vivere, dobbiamo sottometterci o combattere, purché vi sia una possibilità di scelta, e spesso non ve n'è alcuna. Proprio in quanto il potere

dispone della vita e della morte, della libertà e della schiavitù, condiziona non solo i nostri corpi ma anche le nostre menti. Chi controlla una forza superiore è ammirato e idoleggiato. Si suppone che abbia una totale saggezza e perfino che sia pieno di bontà, anche se ci asserve, perché preferiamo piegarci «spontaneamente» a coloro che sono «buoni» e «saggi», piuttosto di ammettere che siamo incapaci di rifiutare ubbidienza ai malvagi. Finché inneggiamo al potere accettiamo i valori di Cesare; se poi colleghiamo Dio al potere, allora veramente ci macchiamo del più grande sacrilegio: quello di trasformare Dio in Cesare. Eppure l'uomo non ha fatto altro per migliaia di anni. Un'esperienza spirituale genuina è a conoscenza dei fatti che riguardano il potere, ma essa non lo esalta mai come veicolo di saggezza o bontà.

Il suo motto sono le parole del profeta: «Non con la forza né col potere, ma col mio spirito parla il Signore.»

L'evoluzione della religione è strettamente connessa allo sviluppo nell'uomo della coscienza di sé e della sua individualità. Sembra che con lo sviluppo della coscienza di sé, l'uomo abbia anche cominciato a sperimentare la sua solitudine e il suo isolamento dagli altri. Questa esperienza porta a un intenso stato d'ansia, e per vincerlo l'uomo sviluppò in sé l'appassionato desiderio di ricongiungersi al mondo, di porre fine alla sua separazione da esso. Per centinaia di migliaia di anni tentò di ritornare alla sua origine, di fondersi di nuovo con la natura. Volle tornare a identificarsi con gli animali e gli alberi, volle sfuggire alla responsabilità gravosa di essere uomo e di vivere con la consapevolezza di sé e del mondo. Tentò di conseguire tale unione per molte vie: venerò alberi e fiumi, si identificò con gli animali e cercò di realizzarsi sentendo e agendo come loro. Oppure, cercò di eliminare la sua coscienza, di dimenticare la sua umanità, prendendo intossicanti, droghe, o facendo orge di tipo sessuale. Infine si costruì degli idoli sui quali proiettò tutto quello che aveva e ai quali sacrificò i suoi figli e il suo bestiame, per sentirsi parte dell'idolo ed essere forte e potente in tale simbiosi. Eppure, in un certo momento della storia, in realtà assai di recente, meno di quattromila anni fa, l'uomo compì una svolta decisiva. Comprese che non sarebbe mai riuscito a realizzarsi armonicamente escludendo la sua umanità, che non sarebbe

potuto tornare mai più all'innocenza del paradiso e che non sarebbe mai stato possibile risolvere il problema di essere uomo, di trascendere cioè la natura essendovi immerso al tempo stesso, andando a ritroso. Comprese che avrebbe potuto risolvere il suo problema solo andando avanti, sviluppando pienamente la sua razionalità e la sua capacità affettiva, realizzando integralmente la sua umanità, per trovare così una nuova armonia tra sé e la natura e tornare a sentirsi a proprio agio nel mondo.

Tale nuova presa di coscienza si manifestò in molti luoghi diversi tra il 1500 e il 500 a. C. Lao-Tse la scoprì in Cina, Buddha in India, Ekhnatòn in Egitto, Mosè in Palestina e i filosofi la scoprirono in Grecia. L'esperienza sulla quale si fondarono tali differenti scoperte può anche non essere stata la medesima, infatti non esistono due soli individui le cui esperienze siano identiche. Tuttavia queste scoperte erano essenzialmente le stesse, sebbene fossero formulate in modo assai diverso. Lao-Tse e Buddha non parlarono affatto di un Dio; il primo parlò della «norma», Buddha del nirvana e della illuminazione. I filosofi greci parlarono di un principio, di una sostanza primordiale, o di un motore immobile. D'altro canto, gli egiziani e gli ebrei usarono un concetto del tutto differente: avendo una tradizione di piccoli Stati centralizzati governati dalla figura di un re potente, essi immaginarono un essere supremo, signore del cielo e della terra. Gli ebrei combatterono il culto degli idoli, vietarono la riproduzione di qualsiasi immagine di Dio; Maimonide, il loro più grande filosofo, dichiarò, un migliaio di anni dopo, che non era lecito nominare neppure un attributo positivo di Dio. Eppure la concezione di Dio, come forma per mezzo della quale si esprimeva l'inesprimibile, fu conservata dal giudaismo e dal cristianesimo, e divenne così il concetto dominante dell'esperienza religiosa del mondo occidentale. Nel diciottesimo e nel diciannovesimo secolo, molti protestarono contro tale concezione, associando tale protesta a quella contro re e imperatori. Nella filosofia dell'illuminismo e nel nuovo umanesimo, l'esperienza che era alla base della tradizione religiosa fu espressa in termini non teistici, concentrando l'interesse sull'uomo invece che su Dio. Pure l'interesse era lo stesso. Era un interesse per un integrale sviluppo dell'uomo,

per rendere l'uomo un fine e non un mezzo e per creare i presupposti sociali del suo sviluppo spirituale. Il socialismo di Marx, Fourier, Kropotkin, Owen, Jaurès, Rosa Luxemburg e Gor'kij, fu il più importante movimento religioso autentico degli ultimi cento anni. Il crollo della tradizione umanista, che iniziò con la prima guerra mondiale, distrusse quasi completamente tale movimento «religioso» non teistico. Nietzsche disse che Dio era morto; quanto avvenne dopo il 1914 significò in realtà la morte dell'uomo. La tradizione spirituale umanista continuò solo in piccoli circoli e tra pochi individui; i suoi maggiori rappresentanti nel nostro tempo furono uomini come Gandhi, Einstein e Schweitzer.

Il feticismo delle parole è altrettanto pericoloso nel campo dell'ideologia politica che in quello dell'ideologia religiosa. Le parole debbono essere associate alle azioni e alla personalità, presa nella sua interezza, di chi le pronuncia.

Esse hanno un significato solo in un contesto totale di azione e di carattere; se non vi è un'unità tra questi fattori, le parole sono infide per noi e per gli altri, e servono a nascondere più che a rivelare. Molti di noi tutto questo lo hanno vissuto in patria nel periodo storico a noi contemporaneo. La maggior parte dei dirigenti socialisti che avevano usato il linguaggio dell'internazionalismo e della pace prima del 2 agosto 1914, era presa dall'isterismo della guerra il giorno successivo. Gli stessi dirigenti, quattro anni dopo, impedirono una effettiva sodalizzazione dopo la rivoluzione tedesca, impiegando lo slogan: «Il socialismo avanza.» Mussolini, socialista, divenne il capo del fascismo: eppure, sino al giorno del suo tradimento, le sue parole non differivano da quelle degli altri socialisti. Hitler chiamò il suo regime «nazionalsocialismo», sebbene lo scopo fosse quello di servire gli interessi dell'industria pesante tedesca e l'espansionismo verso oriente e occidente; Stalin chiamò il suo regime «socialismo», e il suo fu un sistema che contribuì alla rapida formazione di una Russia industrializzata, assolutamente incurante di tutti quei valori umani che caratterizzavano il socialismo marxista. Eppure fautori e avversari credettero che quelle parole corrispondessero alla realtà. Noi non ci comportiamo diversamente quando chiamiamo Franco e altri dittatori «rappresentanti del mondo libero».

Il feticismo delle parole è l'opposto di una presa di coscienza della realtà, e la ricerca della realtà da parte dell'uomo e il suo progressivo avvicinarsi a tale meta caratterizzano il suo sviluppo. L'uomo nella sua ricerca della realtà respinge al tempo stesso le illusioni. Buddha, Mosè, i filosofi greci, la nuova scienza, i filosofi illuministi, i grandi artisti, i grandi fisici, biologi, chimici, Marx e Freud, tutti hanno in comune il desiderio appassionato di aprire un varco nell'ingannevole «maya» dei sensi e del «buon senso», e di giungere a una percezione della realtà umana e naturale, spirituale e materiale. Il loro campo d'azione e i loro metodi furono diversi, ma senza dubbio il loro impulso e la loro meta coincidevano. Tutto ciò che la razza umana ha conseguito, sia dal punto di vista materiale sia da quello spirituale, lo deve a coloro che hanno distrutto le illusioni e hanno cercato la realtà.

La ricerca della realtà e lo smascheramento delle illusioni non solo producono una lucida comprensione e conoscenza, ma in tale processo mutano l'uomo. I suoi occhi si aprono, ed egli si sveglia, vede il mondo come è, e di conseguenza impara a usare e a potenziare le sue facoltà intellettuali e affettive per essere in grado di affrontare con successo la realtà. Realista è solo colui che ha imparato a tenere gli occhi aperti. Non a caso, le donne e gli uomini più impegnati nell'arte e nella scienza sono oggi, salvo rarissimi casi, sulle stesse posizioni. Essi condividono l'idea della necessità di un'intesa a livello internazionale, auspicano l'emancipazione politica ed economica delle nazioni non industrializzate e la fine della guerra e della corsa agli armamenti. Hanno la stessa fede che l'uomo sia in grado di attuare pienamente la sua umanità e che debba decidere a favore della vita contro la morte. Eppure questi esponenti della nostra civiltà sono accusati dai «realisti» di essere sentimentali, deboli e privi di realismo. I portavoce del «realismo» affermano, in contraddizione con ogni testimonianza storica, che una corsa agli armamenti sempre più accentuata può salvaguardare la pace; essi si gingillano col bilancio delle distruzioni, secondo il quale sessanta milioni di morti americani sono «accettabili», mentre cento milioni non possono essere accettabili. Essi parlano di sistemi di protezione atti a salvaguardare la popolazione e inventano argomenti

fantastici per evitare di constatare che, nel caso di una guerra termonucleare, quasi tutti gli abitanti delle nostre grandi città saranno annientati in pochi minuti, ci siano o no i rifugi. Questi «realisti» non sanno di essere del tutto privi del senso della realtà. In passato i vari settori della società umana erano così indipendenti l'uno dall'altro, che quando i «realisti» di una civiltà la conducevano alla rovina, altre civiltà potevano continuare a prosperare. Oggi, la razza umana è così interdipendente che un gruppo di pazzi «realisti» può porre fine agli sforzi coraggiosi di centinaia di generazioni.

E' difficile sapere in quale misura un uomo nato nel 1900 possa comunicare la sua esperienza a coloro che sono nati dopo il 1914, dopo il 1929, o dopo il 1945. Naturalmente, ho scelto tali date di proposito. Chi aveva, come me, almeno quattordici anni quando scoppiò la prima guerra mondiale, poté ancora sperimentare una parte della solidità e della sicurezza del mondo del diciannovesimo secolo. Sicuramente, se egli apparteneva a una famiglia del ceto medio e non gli mancava il necessario e un certo numero di generi di lusso, sperimentò l'aspetto confortevole dell'anteguerra più di quanto avrebbe potuto se fosse nato in una famiglia povera. Eppure la maggior parte della popolazione, e specialmente la classe operaia, tra la fine del secolo scorso e il principio di questo secolo, migliorò enormemente le condizioni di vita rispetto a quelle di cinquanta anni prima, ed era animata dalla speranza di un futuro migliore.

E' difficile per le generazioni nate dopo il 1914 valutare in quale misura questa guerra abbia scosso le fondamenta della civiltà occidentale. Scoppiò contro la volontà di tutti, anche se con la connivenza della maggior parte di chi vi partecipò o, piuttosto, con la connivenza di gruppi che avevano un interesse specifico e che in ciascuna nazione esercitarono una pressione sufficiente a rendere possibile lo scoppio della guerra. In generale, l'Europa, dopo quasi cento anni trascorsi senza guerre di catastrofiche proporzioni, e quasi cinquant'anni dopo la guerra franco-tedesca, era incline a pensare: «Non può accadere». L'Internazionale socialista, molto potente, sembrava decisa a impedire la guerra.

Il movimento pacifista rappresentava una forza notevole. Ma persino i governi, quelli dello zar e del Kaiser come quelli

della Francia e dell'Inghilterra, sembravano risoluti a impedire la guerra. Eppure accadde. Sembrò che la ragione e il senso della misura avessero improvvisamente abbandonato l'Europa. Gli stessi dirigenti socialisti, che solo alcuni mesi prima si erano impegnati a mantenere una solidarietà internazionale, si indirizzarono i più meschini epiteti nazionalistici. Nazioni con una tradizione di conoscenza e ammirazione reciproca furono improvvisamente sconvolte da una furia parossistica d'odio. Gli inglesi divennero per i tedeschi dei vili mercenari, i tedeschi per i loro nemici divennero unni spregevoli, la musica di Bach e di Mozart fu considerata tarata, le parole francesi d'uso corrente in tedesco furono bandite. Non solo, ma si infranse anche il codice morale contrario all'uccisione dei civili. Ambedue le parti bombardarono città indifese, uccisero donne e bambini, e il fatto che l'aviazione fosse ancora agli inizi contribuì soprattutto a limitare la portata e l'intensità di queste incursioni. Inoltre il destino dei soldati era in contrasto con le più elementari esigenze d'umanità. Milioni di essi, sui due fronti, furono costretti ad attaccare le trincee nemiche e furono uccisi durante l'azione, anche se avrebbe dovuto essere chiaro che tale tattica era diventata futile. Ma forse la cosa peggiore è che un tale eccidio si fondasse sulla menzogna. I tedeschi erano convinti di combattere per la libertà e i loro avversari occidentali lo erano altrettanto. Allorché la posta in gioco fu evidente, specialmente dopo il 1916, quando si presentò una possibilità di concludere la pace, ambedue le parti rifiutarono di accordarsi poiché volevano a tutti i costi quei territori che erano la vera ragione della guerra, senza badare al prezzo che sarebbero costati. Arrivò il momento in cui milioni di uomini riconobbero la grande mistificazione. Essi insorsero contro coloro che li obbligavano a continuare la strage e si sollevarono con successo in Russia e in Germania, e in modo sporadico in Francia, con ammutinamenti severamente repressi dai generali.

Che cosa era avvenuto? La fiducia di continuare nel progresso e nella pace era stata infranta, principi morali che erano sembrati saldi erano stati violati. Era accaduto l'impensabile. Tuttavia la speranza non era scomparsa. Dopo il primo passo verso l'abbruttimento, la speranza rinacque nei cuori umani. E' importante comprendere questo fatto, perché

nulla è più tipico nella storia occidentale del principio della speranza, principio che l'ha guidata per duemila anni.

Come ho già detto, la prima guerra mondiale scosse tale speranza, ma non tanto da distruggerla. Si raccolsero le forze e si cercò di ricominciare il lavoro dove era stato interrotto nel 1914. Molti credettero che la Società delle nazioni avrebbe segnato l'inizio di una nuova era dominata dalla pace e dalla ragione, altri pensarono che la rivoluzione russa avrebbe eliminato il retaggio zarista e si sarebbe trasformata in una vera società umanistico-socialista. Inoltre, chi viveva nei paesi capitalisti credeva che tale sistema avrebbe fatto progredire l'economia con continuità. Gli anni tra il 1929 e il 1933 infransero quanto restava di queste speranze. Il sistema capitalista dimostrò di non essere in grado di impedire che gran parte della popolazione soffrisse per la disoccupazione e la miseria. In Germania il popolo permise a Hitler di conquistare il potere, e questo segnò l'inizio di un regime di irrazionalità arcaica e di spietata crudeltà. In Russia, Stalin dopo avere trasformato la rivoluzione in un capitalismo statale reazionario, istituì un regime di terrore che era altrettanto o ancor più spietato di quello dei nazisti. Durante questi avvenimenti, l'incombente guerra mondiale cominciava già a profilarsi all'orizzonte. L'abbrutimento, che era iniziato nel 1914, e al quale avevano fatto seguito i regimi di Stalin e di Hitler, fu portato alle sue estreme conseguenze. I tedeschi aprirono questa nuova fase con gli attacchi aerei su Varsavia, Amsterdam e Coventry. Gli alleati occidentali li imitarono con i bombardamenti su Colonia, Amburgo, Lipsia, Tokio, e infine lanciando la bomba atomica su Hiroshima e Nagasaki. In brevissimo tempo, centinaia di migliaia di uomini, donne e bambini furono uccisi in una sola città, e tutto ciò fu fatto senza scrupoli, quasi senza rimorsi. La distruzione indiscriminata della vita umana era divenuta un mezzo legittimo per attuare fini politici. Il crescente abbrutimento aveva avuto i suoi effetti. Ciascuna delle parti si comporta brutalmente con l'altra secondo questa logica: «Se egli è inumano io debbo (e posso) esserlo a mia volta.»

La guerra finì e brillò un nuovo barlume di speranza, simboleggiato dalla fondazione delle Nazioni Unite. Tuttavia, subito dopo la fine della guerra, l'abbrutimento continuò. Le

armi di distruzione sono divenute sempre più potenti; ora da ambedue le parti si è in grado di distruggere in un giorno metà della popolazione nemica (ivi inclusa la maggior parte degli individui differenziati per istruzione). Tuttavia la considerazione della possibilità di tale sterminio di massa è divenuta un luogo comune. Molti, da entrambe le parti, lottano per prevenire questo ultimo atto di follia, sono gruppi di uomini e di donne che continuano la tradizione della scienza, dell'umanesimo e della speranza. Ma milioni di persone sono state sopraffatte dal processo di abbruttimento, e un numero ancora più grande rimane indifferente e si rifugia nella superficialità della vita quotidiana.

La perdita di speranza e il crescente abbruttimento, sfortunatamente, non sono le sole disgrazie toccate alla civiltà occidentale dopo il 1914. Un'altra causa del deterioramento della civiltà occidentale è connessa proprio ai suoi maggiori successi. La rivoluzione industriale ha fornito una tale quantità di prodotti da permettere alla maggior parte dei popoli occidentali un tenore di vita impensabile cento anni fa. Comunque sia, la soddisfazione di bisogni reali e legittimi si è trasformata nella creazione e nella soddisfazione di un impulso potente, vale a dire «la fame di beni di consumo». Proprio come l'individuo depresso è preso di frequente da un desiderio irresistibile di comprare oggetti o, in altri casi, di mangiare, l'uomo moderno è ingordo di possedere e di usare cose nuove e razionalizza questa ingordigia come espressione del suo desiderio di un tenore di vita più elevato. Afferma che le cose acquistate, se non giovano ad arricchire la sua vita in modo diretto, lo aiutano a risparmiare tempo. Tuttavia non sa che farsene del tempo che risparmia, e spende una parte del suo reddito ad ammazzare il tempo che è così orgoglioso di avere risparmiato.

Osserviamo questo fenomeno con evidenza nel paese più ricco del mondo, gli Stati Uniti, ma è chiaro che in tutti gli altri paesi esiste la stessa tendenza. Ovunque la meta è divenuta una massima produzione e un massimo consumo. L'indice del progresso è indicato dai dati di consumo. Questo vale per i paesi capitalisti come per l'Unione Sovietica. Infatti, la rivalità fra i due sistemi sembra accentrarsi sul problema di conseguire un livello più elevato di consumi anziché una vita

migliore. Come conseguenza, nei paesi industrializzati l'uomo si trasforma sempre più in un consumatore ingordo e passivo. Gli oggetti non sono prodotti per conseguire la perfezione dell'uomo, ma egli è divenuto schiavo delle cose, sia come produttore sia come consumatore.

Il sistema industriale ha avuto infauste conseguenze anche in un'altra direzione.

Il metodo di produzione è considerevolmente cambiato dall'inizio di questo secolo. La produzione, come pure la distribuzione, è organizzata in grandi società che danno lavoro a centinaia di migliaia di operai, impiegati, ingegneri, commessi viaggiatori, eccetera. Essi sono diretti da una burocrazia organizzata gerarchicamente, e ogni persona si trasforma in una rotella, piccola o grande, di questo ingranaggio. L'uomo vive così nell'illusione di essere un individuo mentre è divenuto una cosa. Ne risulta una progressiva mancanza del senso dell'avventura, dell'individualismo, della volontà di prendere decisioni e di rischiare. La meta è la sicurezza, fare parte della macchina grande e potente, esserne protetti e sentirsi forti nella simbiosi con essa. Tutti gli studi e le osservazioni compiuti sull'ultima generazione mostrano lo stesso quadro: la tendenza a cercare impieghi sicuri, ad aspirare non tanto a redditi alti quanto a pensioni di vecchiaia soddisfacenti; la tendenza a sposarsi da giovani per sostituire rapidamente il rifugio rappresentato dalla famiglia dei genitori con quello rappresentato dal matrimonio; la tendenza a pensare rifacendosi a luoghi comuni, a conformarsi e a ubbidire all'autorità anonima della pubblica opinione e ad atteggiarsi secondo modelli prestabiliti.

Dalla lotta contro l'autorità della Chiesa, dello Stato e della famiglia, che ha caratterizzato i secoli scorsi, siamo tornati al punto di partenza, cioè a un nuovo tipo di ubbidienza, non più rivolta a un'autorità autocratica, ma all'organizzazione. L'«uomo dell'organizzazione» non è consapevole di ubbidire, crede semplicemente di adeguarsi a ciò che è pratico e razionale. In realtà, la disubbidienza è quasi del tutto scomparsa in questo tipo di società, indipendentemente dall'ideologia. Eppure bisogna ricordare che la capacità di disubbidire è una virtù altrettanto importante quanto quella di ubbidire. Si deve ricordare che, secondo i miti ebraici e greci,

la storia umana iniziò con un atto di disubbidienza. Quando Adamo ed Eva vivevano nel giardino dell'Eden, facevano ancora parte della natura, come il feto nel grembo della madre. Solo quando osarono disobbedire a un ordine essi aprirono gli occhi, si riconobbero estranei l'uno all'altra e il mondo esterno fu per loro sconosciuto e ostile. Il loro atto di disobbedienza spezzò il legame originario con la natura e li rese individui. La disobbedienza fu il primo atto di libertà, l'inizio della storia umana. Prometeo, rubando il fuoco agli dèi, è un altro dissidente che disobbedisce. «Preferirei essere incatenato a questa roccia piuttosto che essere il servo ubbidiente degli dèi» egli disse. Il suo gesto di rubare il fuoco è il suo dono agli uomini, e pone, proprio in tale modo, le fondamenta della civiltà. Come Adamo ed Eva, egli fu punito per la sua disobbedienza, eppure tutti loro hanno reso possibile il processo evolutivo dell'umanità. L'uomo ha continuato a progredire con atti di disobbedienza non solo nel senso che la sua evoluzione spirituale fu resa possibile da individui che osarono dire «no» alle forze che volevano sostituirsi alla loro coscienza o alla loro fede. La sua evoluzione intellettuale dipese anche dalla capacità di disobbedire, disobbedire alle autorità che tentavano di impedire nuove correnti di pensiero e alle opinioni autorevoli e profondamente radicate che affermavano l'assurdità di un cambiamento.

Se la capacità di disobbedire diede l'avvio alla storia umana, l'ubbidienza potrebbe esserne la fine. Non sto usando un linguaggio simbolico o poetico. Esiste la possibilità che la razza umana distrugga se stessa e ogni forma di vita sulla terra entro i prossimi dieci o quindici anni. Tutto questo è privo di senso e di razionalità. Ma è certo che mentre viviamo nell'era atomica dal punto di vista tecnologico, la maggioranza degli uomini, un grande numero dei quali è al potere, vive ancora nell'età della pietra dal punto di vista emotivo. Se il genere umano si annienterà, ciò avverrà perché gli individui avranno ubbidito a chi comanda loro di premere i bottoni fatali, perché avranno ubbidito a passioni primitive come la paura, l'odio, e l'avidità, perché avranno ubbidito ai luoghi comuni, ormai superati, della sovranità dello Stato e dell'onore nazionale. I dirigenti sovietici parlano molto di rivoluzione, e noi del «mondo libero» parliamo molto di libertà. Eppure nell'Unione Sovietica

si scoraggia la disubbidienza esplicitamente e con la forza, mentre nel mondo libero lo si fa implicitamente e con metodi più sottili di persuasione. Una differenza esiste e risulta chiara, se si considera che sarebbe assai difficile pubblicare questo elogio della disubbidienza nell'Unione Sovietica, mentre ciò è possibile negli Stati Uniti. Tuttavia credo che noi corriamo il grave pericolo di trasformarci in uomini completamente asserviti all'organizzazione, e ciò significa infine una forma di totalitarismo politico, a meno che non riacquistiamo la capacità di disubbidire e di imparare a servirci del dubbio.

Voglio ora trattare con maggiore ampiezza un altro aspetto della situazione attuale a cui ho accennato brevemente all'inizio del libro: il problema di una rinascita della tradizione umanista.

Dal punto di vista sociologico, è facile vedere che l'evoluzione della razza umana ha portato al passaggio da piccole unità come il clan o la tribù alle città-stato, agli stati nazionali, fino a giungere a stati e a culture universali come quella ellenistica, quella romana, quella islamica, e alla civiltà occidentale moderna. Ma la differenza, per quanto concerne l'esperienza umana, non è così fondamentale come può sembrare. Il membro di una tribù primitiva fa una netta distinzione fra gli individui del suo gruppo e quelli estranei a esso. Vi sono leggi morali che regolano i membri del gruppo, senza le quali nessun gruppo potrebbe esistere. Ma tali leggi non si applicano «all'estraneo». Quando i gruppi si ingrandiscono, gli individui, in numero sempre crescente, cessano di essere «estranei» e divengono «vicini». Tuttavia, nonostante il mutamento quantitativo, resta la distinzione tra vicino ed estraneo dal punto di vista qualitativo. Un estraneo non è umano, è un barbaro, e non si può capirlo completamente.

Molto tempo prima che la razza umana fosse sul punto di divenire un "Unico Mondo", sia dal punto di vista sociale sia da quello economico, i più audaci pensatori avevano prospettato un nuovo tipo di esperienza umana, quella dell'"Unico Uomo". Buddha concepì l'uomo come uomo, con la stessa struttura, gli stessi problemi e le stesse risposte, indipendentemente dalla cultura e dalla razza. Il Vecchio Testamento concepì in modo unitario l'uomo fatto a somiglianza di un Unico Dio. I profeti

predissero il giorno in cui le nazioni «trasformeranno le loro spade in vomeri, le loro aste in falci», quando «una nazione non impugnerà più la spada contro l'altra, non impareranno più a fare la guerra» (Isaia 2). Essi predissero il giorno in cui non ci saranno più nazioni «favorite»: «In quel tempo vi sarà una via dall'Egitto all'Assiria, e l'assiro si recherà in Egitto e l'egiziano andrà in Assiria... In quel tempo Israele, terzo con l'Egitto e l'Assiria, sarà una benedizione in mezzo alla terra. Li benedirà il Signore degli Eserciti dicendo: 'Benedetto il mio popolo, l'Egitto, l'opera delle mie mani, l'Assiria, e la mia eredità, Israele.'» (Isaia 19).

Il cristianesimo creò il concetto per cui il Figlio dell'Uomo divenne Figlio di Dio, e Dio stesso. Non questo o quell'uomo, ma l'Uomo. La Chiesa di Roma era cattolica proprio perché era supernazionale e universale. Il pensiero classico greco e quello romano, partendo dalle concezioni giudaico-cristiane, pervennero, indipendentemente l'uno dall'altro, all'idea di un Unico Uomo e di una legge naturale radicata nei diritti dell'uomo, piuttosto che condizionata dalle necessità di una nazione o di uno Stato. Antigone sacrifica la vita per difendere la legge umana (naturale) universale contro la legge dello Stato. Zenone concepì l'idea di una confederazione universale. Il Rinascimento e l'Illuminismo arricchirono la tradizione greca e quella giudaico-cristiana e le svilupparono ulteriormente in senso umanistico piuttosto che teologico. Kant formulò un principio morale valido per tutti gli uomini e delineò la possibilità di una pace perpetua. Schiller, il 27 settembre 1788, scrisse: «Lo Stato non è che il risultato delle forze dell'uomo, esso è opera del nostro pensiero, ma l'uomo è l'origine stessa della forza e il creatore del pensiero.» Nel "Don Carlos", Posa parla come «il delegato dell'umanità intiera» (1), il cui «... cuore batteva per tutta l'umanità. Sua aspirazione era il mondo con tutte le venture progenie» (2). La più completa e profonda espressione di questo umanesimo appare nel pensiero di Goethe. La sua Ifigenia parla in nome dell'umanità, come già l'Antigone del mondo classico. Quando il re barbaro le chiede:

"E pensi dunque
che commuovan lo Scita, il rozzo barbaro,
l'alta Voce del Vero e la Pietà

quando a entrambe fu sordo il greco Atreo?"

ella risponde:

"Le intende ognuno, e non importa, no,
sotto qual cielo egli sia nato e viva
pur che libera e schietta entro il suo seno
scorra un'onda vitale" (3).

Goethe scrisse nel 1790: «In un periodo in cui tutti si preoccupano di costruire nuove patrie, la madrepatria dell'uomo che pensa senza pregiudizio e sa mantenersi al di sopra della situazione storica non è in alcun luogo ed è ovunque.»

Ma nonostante le idee dei più grandi rappresentanti della cultura occidentale, la storia seguì un corso assai diverso. Il nazionalismo uccise l'umanesimo. La nazione e la sua sovranità divennero i nuovi idoli ai quali l'individuo soggiacque. Tuttavia, nel frattempo il mondo è cambiato. La rivoluzione dei popoli coloniali, le comunicazioni aeree, la radio, eccetera, hanno ridotto il globo alle proporzioni di un continente, o piuttosto, di uno stato come ne esistevano cento anni fa. L'Unico Mondo che sta per nascere non è, comunque, un unico mondo perché esistono rapporti amichevoli e fraterni tra le sue varie parti, ma lo è piuttosto in quanto i missili possono portare morte e distruzione quasi in ogni sua parte nello spazio di poche ore. L'unico mondo è uno, finora, in quanto è potenzialmente un campo di battaglia, piuttosto che un nuovo e ampio sistema di cittadinanza mondiale.

Viviamo in un unico mondo, ma l'uomo contemporaneo, dal punto di vista emotivo e razionale, vive ancora nello Stato nazionale, è tuttora fedele agli Stati sovrani, innanzi tutto, e non alla razza umana. Tale anacronismo può solo condurre alla catastrofe. E' una situazione simile a quella esistente ai tempi delle guerre di religione, prima che la tolleranza religiosa e la coesistenza divenissero, nella vita europea, un principio acquisito.

Perché l'Unico Mondo non si autodistrugga, occorre un nuovo tipo di uomo, un uomo che trascenda i ristretti limiti della sua nazione e consideri il suo simile un vicino e non un

barbaro, un uomo che si senta a casa sua nel mondo.

Perché tale passo è così difficile? La vita dell'uomo comincia nel grembo materno. Anche dopo la nascita, egli continua a fare parte della madre, proprio come l'uomo primitivo faceva parte della natura. Diventa sempre più consapevole di se stesso e di essere separato dagli altri, e tuttavia è profondamente attratto dalla sicurezza e protezione del suo passato. Ha paura di presentarsi nella sua piena autonomia di individuo. La madre, la tribù, la famiglia, sono cose a lui «familiari».

L'estraneo, che non è familiare per vincoli di sangue, per abitudini, per il modo di nutrirsi, per il linguaggio, è sospettato di essere pericoloso.

Questo atteggiamento nei confronti dell'«estraneo» è inseparabile dal nostro modo di vedere noi stessi. Finché sentirò che qualsiasi essere umano è essenzialmente diverso da me, finché egli mi rimarrà estraneo, anch'io sarò estraneo a me stesso. Se scopro interamente me stesso, riconosco di essere uguale agli altri e mi identifico con il fanciullo, col peccatore e il santo, con chi spera e con chi dispera, con chi è felice e con chi è triste. Scopro che sono diversi solo i concetti, le abitudini, le apparenze, e che la sostanza umana è la medesima. Mi accorgo che la mia identità coincide con quella di tutti, e che scopro me stesso nella misura in cui scopro il mio prossimo, e viceversa. Con questa esperienza scopro cos'è l'umanità, scopro l'Unico Uomo.

Fino a ora l'Unico Uomo può essere stato un lusso, perché l'Unico Mondo non era ancora una realtà. Ora l'Unico Uomo bisogna che emerga, se l'Unico Mondo deve vivere. Da un punto di vista storico, questo può essere un passo paragonabile alla grande rivoluzione che portò dal culto di molti dèi a quello di un unico Dio, o piuttosto di un Unico Non-Dio. Questo passaggio fu caratterizzato dall'idea che l'uomo deve cessare di servire gli idoli, siano essi la natura o il prodotto delle sue stesse mani. Ma l'uomo non ha ancora raggiunto tale meta. Ha mutato il nome dei suoi idoli e ha continuato a servirli. Eppure è cambiato. Ha approfondito in una certa misura la conoscenza di se stesso e in modo considerevole la conoscenza della natura. Ha sviluppato le sue capacità razionali e si è avvicinato ai limiti di una integrale

realizzazione della sua umanità. Ma in questo processo ha acquisito poteri tali che gli permettono di distruggere la civiltà prima di fare l'ultimo passo verso la costruzione di una nuova umanità.

In realtà, siamo in possesso di una ricca eredità che attende di essere utilizzata. Ma in contrasto con gli uomini del diciottesimo e del diciannovesimo secolo, che avevano una fede incrollabile nella continuità del progresso, abbiamo davanti a noi la prospettiva di creare una società barbarica al posto del progresso o di distruggerci totalmente. L'alternativa fra socialismo e barbarie è divenuta oggi terribilmente reale, in un momento in cui le forze tendenti a una società barbarica sembrano più forti di quelle che agiscono in senso contrario. Ma il «socialismo» a carattere totalitario dei dirigenti non può certo salvare il mondo dalla barbarie. E' invece in grado di farlo la rinascita dell'umanesimo e di un Occidente rinnovato, che impieghi la sua nuova potenza tecnica a vantaggio dell'uomo, anziché usare l'uomo a vantaggio delle cose; è in grado di farlo una società nuova nella quale siano le norme dell'evoluzione umana a guidare l'economia e non il processo sociale e politico regolato da ciechi e anarchici interessi economici.

In questa lotta per una rinascita dell'umanesimo, le idee di Marx e di Freud indicano la strada da seguire. Marx comprese la natura del processo sociale con maggiore penetrazione di Freud e fu molto più indipendente di lui dalle ideologie politiche e sociali del suo tempo. Freud ebbe intuizioni più profonde circa la natura del pensiero, degli affetti e delle passioni umane, anche se non trascese i principi della società borghese. Entrambi ci hanno dato i mezzi intellettuali per farci strada tra le mistificazioni rappresentate dalle razionalizzazioni e dalle ideologie, e per penetrare nel suo intimo la realtà individuale e sociale. Indipendentemente dalle lacune delle rispettive teorie, essi hanno sollevato i veli mistificatori che ricoprivano la realtà umana e hanno posto le basi per una nuova Scienza dell'Uomo. Di questa nuova scienza abbiamo un grande bisogno, se vogliamo inaugurare l'Era dell'Uomo, se, per usare le parole di Emerson, le cose debbono cessare di guidare l'umanità e se dipende dall'uomo la possibilità di imbrigliarne il corso.

NOTE.

(1). Friedrich Schiller, "Don Carlos", München, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1965 (trad. it., "Don Carlos", Torino, U.T.E.T., 1954, Atto 1, Scena 2).

(2). Ibid., Atto 5, Scena 9.

(3). Johann Wolfgang Goethe, "Iphigenie auf Tauris", München, Goldmanns Gelbe Taschenbücher, 1959 (trad. it., "Ifigenia in Tauride", Firenze, Sansoni, 1948, Atto 5, Scena 3).

CREDO

Credo che l'uomo sia il prodotto dell'evoluzione naturale, che faccia parte della natura e tuttavia la trascenda, essendo dotato di ragione e di consapevolezza.

Credo che si possa accertare l'essenza dell'uomo. Comunque, questa essenza non è una sostanza che caratterizza sempre l'uomo nel corso della storia. L'essenza dell'uomo consiste nella contraddizione sopraindicata, connessa alla sua esistenza, e questa contraddizione lo forza a reagire per trovare una soluzione. L'uomo non può mantenersi neutrale e passivo nei confronti di questa dicotomia esistenziale. Per il fatto stesso della sua condizione umana, la vita gli pone un quesito: in quale modo superare la scissione fra se stesso e il mondo esterno per sperimentare l'unità e l'identità coi propri simili e con la natura. L'uomo deve rispondere a questa domanda in ogni momento della sua vita, non solo con pensieri e parole ma anche col suo modo di essere e di agire.

Credo che vi sia un certo numero di risposte, delimitate e accertabili, a questo problema esistenziale (la storia della religione e della filosofia è un catalogo di queste risposte); tuttavia, sostanzialmente ci sono soltanto due categorie di risposte. Nel primo caso, l'uomo tenta di ritrovare l'armonia con la natura mediante la regressione a una forma di esistenza preumana, eliminando la ragione e l'amore che sono specificatamente le sue qualità umane. Nell'altro, il suo scopo è il pieno sviluppo delle sue facoltà umane fino a raggiungere una nuova armonia nei confronti dei suoi simili e della natura.

Credo che la prima risposta sia destinata a fallire. Essa porta alla morte, alla distruzione, alla sofferenza e mai a una piena crescita dell'uomo, all'armonia e alla forza. La seconda risposta esige l'eliminazione dell'avidità e dell'egocentrismo, e richiede disciplina, volontà e rispetto per coloro che ci possono guidare. Anche se questa risposta è la più difficile, è la sola che

non sia destinata a fallire. Infatti, anche prima di raggiungere la meta finale, l'attività e lo sforzo impiegati per avvicinarsi a essa hanno un effetto integrante e unificatore che intensifica le energie vitali dell'uomo.

Credo che l'alternativa fondamentale dell'uomo sia la scelta fra la vita e la morte. Ogni atto implica questa scelta: l'uomo è libero di farla, ma questa libertà ha un limite. Lo sollecitano molte circostanze favorevoli e sfavorevoli: la sua costituzione psicologica, le particolari condizioni del suo contesto sociale, la famiglia, i suoi insegnanti e gli amici che sceglie e frequenta. E' compito dell'uomo ampliare questo margine di libertà, rafforzare le condizioni che tendono alla vita contrapponendole a quelle che tendono alla morte. La vita e la morte non sono qui intese come stati biologici ma come modi di essere e di metterci in relazione col mondo. La vita significa un mutamento costante, una nascita costante; la morte significa la sospensione della crescita, l'ossificazione, il ripetersi. Il destino infelice di molti dipende dal fatto che non fanno la scelta. Non sono né vivi né morti. La vita diviene un fardello, un'impresa senza scopo, e affannarsi è un mezzo per trovare protezione dalla tortura di essere nel regno delle ombre.

Credo che né la vita né la storia abbiano un significato ultimo che a sua volta dia senso alla vita dell'individuo o giustifichi la sua sofferenza. Considerando le contraddizioni e le debolezze che angustiano l'esistenza umana, è più che naturale che egli cerchi un «assoluto» il quale gli dia l'illusione della certezza e lo liberi dal conflitto, dal dubbio e dalle responsabilità. Tuttavia nessun dio, sia che abbia una veste teologale sia che ne abbia una filosofica o storica, salva o condanna l'uomo. Solo l'uomo può dare uno scopo alla vita e trovare i mezzi per realizzare questo scopo. Non può trovare una risposta assoluta o definitiva che abbia una funzione di salvezza, ma può ingegnarsi a raggiungere un livello tale di intensità, approfondimento e chiarezza, derivanti dall'esperienza, che gli dia la forza di vivere senza illusioni e di essere libero.

Credo che nessuno possa «salvare» il suo simile facendo una scelta per lui. Tutto quello che un uomo può fare per un altro è indicargli le alternative possibili con sincerità e amore, ma

senza fare del sentimentalismo e senza illusioni. Il confronto con le vere alternative può risvegliare in un individuo tutte le sue energie nascoste e metterlo in grado di scegliere la vita rispetto alla morte. Se questo individuo non è in grado di scegliere la vita, nessuno si può sostituire a lui per infondergliela.

Credo che siano due le vie per giungere alla scelta del bene. La prima è quella del dovere e dell'osservanza degli imperativi morali. Questa via può essere efficace, tuttavia bisogna considerare che in migliaia di anni solo una minoranza ha osservato i Dieci Comandamenti. Più numerosi sono quelli che hanno commesso crimini imposti con un ordine da chi ne aveva l'autorità. L'altra via è quella di sviluppare un gusto e un senso del benessere che si provano facendo quanto è buono e giusto. Per gusto del benessere, non intendo il piacere nel senso benthamiano o freudiano, ma mi riferisco al senso di accresciuta vitalità nella quale trovo la conferma delle mie forze e della mia identità.

Credo che istruzione significhi fare conoscere ai giovani il meglio dell'eredità della razza umana. Ma gran parte di questa eredità è espressa con parole ed è efficace solo se queste diventano realtà nella figura dell'insegnante, nella pratica e nella struttura della società. Solo l'idea che si è materializzata nella carne può influenzare l'uomo; l'idea che resta parola cambia solo le parole.

Credo nella perfettibilità dell'uomo. Questa perfettibilità significa che l'uomo può raggiungere il suo scopo, ma non significa che egli debba raggiungerlo. Se l'individuo non sceglie la vita e non cresce, per forza di cose diverrà distruttivo, un cadavere vivente. La malvagità e l'autodistruzione sono reali quanto la bontà e la vitalità. Esse sono le potenzialità secondarie dell'uomo, se egli sceglie di non realizzare le sue potenzialità primarie.

Credo che solo eccezionalmente un uomo nasca santo o criminale. La maggior parte di noi ha una tendenza al bene e al male, anche se l'importanza rispettiva di queste tendenze varia con gli individui. Quindi il nostro destino è ampiamente determinato da queste influenze che plasmano e formano le nostre tendenze. La famiglia ha l'influenza più importante. Ma la famiglia stessa è soprattutto uno strumento della società, il

veicolo di trasmissione di quei valori e norme che una società vuole inculcare nei suoi membri. Pertanto il fattore più importante nello sviluppo dell'individuo è rappresentato dalla struttura e dai valori della società nella quale è nato.

Credo che la società abbia una funzione stimolante e inibitrice al tempo stesso. Solo in cooperazione con gli altri e mediante l'attività lavorativa, l'uomo sviluppa veramente le sue facoltà; solo nel processo storico egli crea veramente se stesso. Tuttavia la maggior parte delle società sono state finora al servizio degli obiettivi di una minoranza che ha voluto usare la massa. Pertanto questa minoranza ha dovuto usare le sue forze per confondere e intimidire i più (e così, indirettamente, se stessa), allo scopo di impedire che essi sviluppassero tutte le loro forze; per questo motivo la società è sempre stata in conflitto con l'umanità e con le norme universali valide per tutti gli uomini. Solo quando lo scopo della società si sarà identificato con quello dell'umanità, la società smetterà di paralizzare l'uomo e di incoraggiare il male.

Credo che ogni uomo rappresenti l'umanità. Ci differenziamo per intelligenza, salute, attitudini, eppure siamo un tutto unico. Siamo tutti santi e peccatori, adulti e bambini, e nessuno è giudice dell'altro o gli è superiore. Tutti noi ci siamo risvegliati con Buddha, siamo stati crocifissi con Cristo e abbiamo ucciso e rubato con Genghiz Khan, Stalin e Hitler.

Credo che possiamo vedere con chiarezza l'esperienza dell'intero uomo universale solo se comprendiamo la nostra individualità senza mai cercare di ridurci a un astratto denominatore comune. Il compito dell'uomo nella vita è proprio quello paradossale di comprendere la propria individualità e al tempo stesso di trascenderla, pervenendo all'esperienza dell'universalità. Solo un io pienamente sviluppato può cessare di essere dominato dall'ego.

Credo che questo Unico Mondo possa emergere ed esistere solo se un Uomo Nuovo verrà alla luce. Un uomo emerso dai legami ancestrali del sangue e della terra che sente di essere figlio dell'uomo, un cittadino del mondo la cui lealtà è rivolta alla razza umana e alla vita anziché a una parte esclusiva di queste ultime, un uomo che ama il suo paese perché ama l'umanità e il cui giudizio non è deformato da fedeltà tribali.

Credo che lo sviluppo dell'uomo sia un processo di continua

nascita, di continuo risveglio. Noi siamo di solito semiaddormentati e svegli solo quanto basta per badare ai nostri affari, ma non siamo abbastanza svegli per affrontare la vita che è il solo compito importante per una creatura. I grandi che hanno guidato la razza umana sono coloro che hanno risvegliato l'uomo dal suo assopimento. I grandi nemici dell'umanità sono quelli che l'hanno addormentata e non ha importanza se la loro pozione di narcotico è il culto di Dio o quello del vitello d'oro.

Credo che l'evoluzione dell'uomo negli ultimi quattromila anni di storia sia davvero imponente. Egli ha sviluppato la ragione fino al punto di essere in grado di risolvere gli enigmi della natura e si è emancipato dalla potenza cieca delle forze della natura. Ma nel momento stesso del suo massimo trionfo, proprio quando è sulla soglia di un nuovo mondo, è costretto a cedere alla forza delle stesse cose e istituzioni che egli stesso ha creato. Ha inventato un nuovo sistema di produzione e ha fatto della produzione e distribuzione il suo nuovo idolo. Ha il culto del suo lavoro e si è ridotto a essere schiavo delle cose. Usa a vuoto il nome di Dio, della libertà, dell'umanità, del socialismo: è orgoglioso del suo potere - le bombe e le macchine - per dissimulare il suo fallimento sul piano umano; si vanta del suo potere di distruzione per nascondere la sua impotenza umana.

Credo che la sola forza che ci possa salvare dall'autodistruzione sia la ragione, cioè la capacità di riconoscere l'irrealtà della maggior parte delle idee dell'uomo e di penetrare nella realtà coperta da una stratificazione di inganni e di ideologie, ragione intesa non tanto come sapere ma come «... una facoltà, come una forza che si può comprendere pienamente soltanto nel suo esercizio e nella sua esplicazione», una forza la cui «... funzione più importante sta nella sua capacità di legare e di sciogliere», come dice Cassirer in "La filosofia dell'Illuminismo". La violenza e le armi non ci salveranno: solo l'equilibrio e la ragione possono farlo.

Credo che la ragione non possa essere efficace se l'uomo non ha speranza e fede. Goethe aveva ragione quando diceva che la più profonda distinzione fra diversi periodi storici è quella tra la fede e la mancanza di essa e quando aggiungeva che tutte le epoche nelle quali domina la fede sono brillanti,

stimolanti e fertili, mentre quelle dominate dalla mancanza di fede spariscono perché a nessuno importa dedicarsi a ciò che è infruttuoso. Senza dubbio il tredicesimo secolo, il Rinascimento, l'Illuminismo, furono epoche di fede e di speranza. Temo che il mondo occidentale del ventesimo secolo si illuda poiché ha perso speranza e fede. In verità, se non c'è fede nell'uomo, la fede nelle macchine non ci impedirà di sparire, anzi, questo tipo di fede accelererà solo la fine. O il mondo occidentale sarà in grado di creare una rinascita dell'umanesimo nella quale la massima evoluzione dell'umanità dell'uomo e non la produzione e il lavoro siano i problemi essenziali, o l'Occidente è destinato a perire come si è verificato per altre grandi civiltà.

Credo che riconoscere la verità non sia essenzialmente una questione di intelligenza, ma una questione di carattere. L'elemento più importante è il coraggio di dire «no», di disobbedire al dominio del potere e dell'opinione pubblica; di porre fine all'assopimento e di diventare umani; di risvegliarsi e perdere il senso di abbandono e di futilità. Eva e Prometeo sono i due grandi ribelli che hanno reso libera l'umanità proprio con i loro «crimini». Ma la capacità di dire «no» in modo significativo implica la capacità di dire «sì» in modo altrettanto significativo. Il «sì» a Dio è il «no» a Cesare; il «sì» all'uomo è il «no» a tutti quelli che vogliono renderlo schiavo, approfittarne e confonderlo.

Credo nella libertà, nel diritto dell'uomo di essere se stesso, di farsi valere e di combattere tutti coloro che cercano di impedirgli di essere se stesso. Ma la libertà è qualcosa di più dell'assenza di coercizione. E' qualcosa di più che «libertà da». E' «libertà di», la libertà di diventare indipendenti, la libertà di "essere" molto piuttosto che "avere" molto o "usare" le cose e le persone.

Credo che né il capitalismo occidentale né il comunismo sovietico o cinese possano risolvere il problema del futuro. Entrambi creano burocrazie che trasformano l'uomo in una cosa. L'uomo deve porre le forze della natura e della società sotto il suo controllo consapevole e razionale; ma non sotto il controllo di una burocrazia che amministri le cose e l'uomo, bensì sotto il controllo di produttori liberi e associati che amministino le cose per subordinarle all'uomo il quale è

misura di tutte le cose. L'alternativa non è fra «capitalismo» e «comunismo» ma fra burocrazia e umanesimo. Un socialismo democratico e decentrato è l'attuazione di quelle condizioni necessarie per far sì che la rivelazione di tutte le forze dell'uomo sia il fine ultimo.

Credo che uno degli errori più disastrosi nella vita sociale e individuale sia quello di lasciarsi dominare da alternative stereotipate di pensiero. «Meglio morto che rosso», «una civiltà industriale alienata o una società preindustriale individualista», «riarmarsi o restare indifesi», sono esempi di tali alternative.

Ci sono sempre nuove possibilità che appaiono evidenti solo quando ci si è liberati dalla stretta soffocante dei luoghi comuni e quando si ascolta la voce dell'umanità e della ragione. Il principio del «male minore» è il principio della disperazione: esso di frequente non fa che allontanare temporaneamente un danno più grande. Rischiare di fare quanto è giusto e umano e avere fede nella forza della voce dell'umanità e della verità è un atteggiamento più concreto del cosiddetto realismo dell'opportunismo.

Credo che l'uomo debba liberarsi dalle illusioni che la assoggettano e paralizzano; credo che debba diventare consapevole della sua realtà interiore e di quella del mondo esterno per creare un mondo il quale non abbia bisogno di illusioni. La libertà e l'indipendenza possono essere conseguite solo quando i vincoli dell'illusione siano spezzati.

Credo che oggi il problema veramente importante sia uno solo: quello della guerra e della pace. E' probabile che l'uomo distrugga ogni forma di vita nel mondo, o che distrugga ogni forma di vita civile e i valori ancora validi, e crei un'organizzazione barbara e totalitaria che controlli quanto sia rimasto del genere umano. Risvegliarsi di fronte a questo pericolo, saper capire il discorso ambiguo di tutte le parti in causa usato per impedire agli uomini di vedere l'abisso verso il quale stanno andando, è veramente l'unico obbligo, l'unico imperativo morale e intellettuale che l'uomo deve rispettare oggi. Se non lo farà tutti noi saremo condannati.

Se dovessimo perire tutti nell'olocausto nucleare, ciò non sarà perché l'uomo non ha avuto la capacità di diventare umano o perché è fundamentalmente malvagio, ma sarà

perché il consenso unanime alla stupidità gli ha impedito di vedere la realtà e di agire secondo verità.

Credo nella perfettibilità dell'uomo ma dubito che possa raggiungere questa meta a meno che non si risvegli presto.

"Sentinella, a che punto è la notte?

Risponde la sentinella:

Viene il mattino e anche la notte;

se volete interrogate,
convertitevi, ritornate".

(Isaia 21)